

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ  
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَّاسُوفِ الزَّيْنِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

تَرْجُمَةُ د. طه عبد الله

مَكْتَبَةُ - لَهْجَانْ

# الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الاسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِـ

الْحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الْجُزْءُ الثَّالِثُ \* مِنَ السَّفَرِ الْأَوَّلِ

الطبعة الرابعة

جمهورية إيران الإسلامية  
مركز بحوث ودراسات علوم اسلامی

د. راجیاء الترات العزنی

جمهورية إيران الإسلامية  
مركز بحوث ودراسات علوم اسلامی

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### المرحلة السابعة

في القوة و الفعل وما يرتبط باحكامهما من أن لكل متحرك محركاً ، وفي تنامي  
المحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس ، والإشارة إلى أن النفس  
ليست بمزاج ، والإشارة إلى أن المخلوق لا يموت ولا يطلب شيئاً بالحركة ، وفي  
أن كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم ، وفي أن المكان الوقوعي عرض ،  
وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به ، وبالجوهر الكثيرة الأخرى ،  
وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الأجسام بجمليتها  
والإشارة إلى حدوث العالم كله ، ونحو وجود العقليات ، واثبات الزمان و فاعله  
وقايله ، وإنه لا يتقدم عليه شيء إلا الباري جل ثناؤه وفيه فصول :

### فصل (١)

#### في معاني القوة

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك <sup>(١)</sup> الإسمي على معان كثيرة ، ولكنها <sup>(٢)</sup>  
يشبه أن تكون موضوعة أولاً للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون

---

(١) و إنما كان مشتركاً لفظياً لئلا يفتقر مشترك بين القوة الانفعالية و بين القوة  
الفعلية و التأثير و التأثير يكون هو الموضوع له للقوة ولا بين القوة الفعلية الجوهرية  
والعرضية بل كذلك كما سيأتي وأن لا يخاف أن يوجد بين بعض القوى الفعلية - س و - .  
(٢) هذا التفصيل ذكره الامام في البياض المشرقة وهو وإن كان تصورياً لتحقيق  
معاني القوة لكنه غير مطابق لطريقة عامة الناس من الانتقال من الشبه إلى الشيء لتسرية



مصدراً لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود ، ويُسمى ضد الضعف و كأنها زيادة و شدة في المعنى الذي هو القدرة ، ثم إنَّ للقوة بهذا المعنى مبدءاً و لازماً أمّا المبدء فهو القدرة ، و هي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ، ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ ، و ضد ذلك المعنى هو العجز . و أمّا اللازم فهو أن لا يتفعل الشيء بسهولة ، و ذلك لأنَّ الذي يزاول الحركات الشاقة ربما يتفعل عنها و ذلك الانفعال يصدر عن إتمام فعله ، فلا جرم صار الانفعال دليلاً على الشدة ، و إذا ثبت ذلك فنقول : إنَّهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدء وهو القدرة ، و إلى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم إنَّ القوة لها وصف كالجنس لها ، ولها لازم ، أمّا الذي كالجنس فكونها صفة <sup>(١)</sup> مؤثرة في الغير ، و أمّا اللازم فهو الإمكان لأنَّ القادر لما صح منه أن يفعل و صح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان و حيز الجواز فكان الإمكان لازماً له . و إذا ثبت ذلك فنقول : إنَّهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير ، و إلى ذلك اللازم وهو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أي يمكن أن يسير أسوداً . ثم إنَّهم سموا الحصول

بالاعتبار ، والاشبه أن يكون في أصل الوضع معنى مبدء الافعال الشاقة ثم نقل إلى مبدء الافعال إذا كان انفعاله صعباً بتوهم أن الافعال كالفعل تأثير من معنى موجود في المبدء المفروض ثم نقل إلى مبدء الفعل والافعال وإن لم يكن خديداً بتوهم أن شدة الاثر من شدة في المعنى الذي في المبدء فيكون ما في الشديد وغيره من شئ واحد . ثم توهم أن مطلق الاثر موجود في ضمن القوة كما يرى أن النار مثلاً مشتملة على حرارة تصبها في ما يجاورها وغيرها فقل أن الاثر موجود في القوة وبالقوة أي يتحولاً يتميز ولا يتشخص ، والفعل هو الاثر المتميز المتشخص ثم نقل الفعل إلى مطلق الوجود المتميز المتشخص وما بالقوة إليه بوصف عدم التميز والتشخص فيكون المفهوم من القوة حيث أنه إمكان القوى عليه الوجود عند القوى - ط مد .

(١) الصفة هنا كافي قولهم الوصف العنوانى امامين ذات الموضوع واما جزء ذاته

واما خارج عنه - من وه .



والوجود فعلاً وإن لم يكن بالحقيقة فعلاً وتأثيراً بل انفعالاً وتأثيراً ، فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل ، فهنا لما سموا الإمكان بالقوة سموا الأمر الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل . ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع خاص وبعضها ليس بممكناً له ذلك جعلوا <sup>(١)</sup> ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن ذلك فيه ، وخصوصاً لما اعتقد بعضهم إن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه ، وإذا عرفت القوة عرفت القوى ، وعرفت أن ضد القوى إما الضعيف وإما العاجز ، وإما السهل الانفعال ، وإما الضروري ، وإما غير المؤثر ، وإما أن لا يكون المقدار الخطي

(١) أي الخط الممكن له ذلك أو الخط الغير الممكن له ذلك كالخط المستدير فكان المربع أمر ممكن له أن يصير اضلاعاً مستديرة أو كأن المستدير يمكن أن يصير مربعاً لو استقام ، ولا تنوهم من كلام المصنف في حاشية الشفاء أن الخط قوة المربع حيث جعل المربع مقويًا عليه فقال : وجعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى القوى عليه كأنه أمر ممكن له بالقوة الشيء ، إذ لو كان المقصود قوة الخط لم يكن معنى آخر سوى الإمكان بل مراده أن إطلاق القوة على القوى عليه أعني المربع معنى آخر ، وكلامنا مثل كلام الشيخ صريح في أن المربع قوة ذلك الخط وحينئذ يكون معنى آخر للقوة لأن القوة التي في المربع ليست بمعنى مصدرية الافعال الشاقة ولا بمعنى القدرة ولا بمعنى الانفصال بالسهولة ولا بمعنى الإمكان والتهيؤ لأن المربع مشتمل بالفعل على ضلعه ، وأما قولهم كأنه أمر ممكن فيه فالمراد به أن القوة بهذا المعنى شبيهة بالقوة بمعنى الإمكان والافلا إمكان في المربع عام في ضمن الوجوب وهو جامع له بنحو أن فكأن الوجدان بنحو أن للخط في المربع يجبر عنه بالقوة .

ثم إن للمهندسين اصطلاحاً آخر في القوة وهو أنهم يجعلون الخط الذي يساوي مربعه الخطين الآخرين في قوتيهما فيقولون هذا الخط في قوة ذين كما إذا كان خط طوله عشرة أذرع والاخران أحدهما ستة والاخر ثمانية فإن مربع الاول أي حاصل ضرب عدده في نفسه مائة وهو مساو لمربعي ستة والثمانية أعني ستة والثلاثين والأربع والستين ، وعليهذا فغير القوى أن لا يكون الخط مربعه يساوي مربعين ومراد المصنف والشيخ من المربع الشكل المعروف - س و ه - .

ضلعاً لمقدار مربع سطحه مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى ،  
فأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى ، وإن كان هذا الإمكان  
المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم ، أعنى  
الوجوب و الامتناع لما سيتضح في اثبات المادة لكل ذي حدوث و تجدد . وأما القوة  
بمعنى عمر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية و سيأتى تفصيل القول فيه ، وأما  
القوة بمعنى الشدة و بمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة .

## فصل (٢)

### في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لبده التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر ،  
و إنما وجب التقييد بهذه الحثية لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً كالمعالج  
إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة و تركيب وإلا لكان ذلك الواحد  
قابلاً و فاعلاً معاً من جهة واحدة ، و ذلك ممنوع في المركب أيضاً فضلاً عن البسيط ،  
اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم  
على جهة الفعلية المحضة لأعلى جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات ، و كثير من  
الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظروا في لوازم الماهيات و رأى أن فيها فاعلاً وقابلاً  
بمعنى آخر وقع في شك و تزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً ، مع  
أن النقابل بين القوة و الفعلية من الضروريات الواضحة المستتبنة .

وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدء التغير  
في نفسه لأنه لو كان مبدءاً لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى  
له ما دام ذاته موجودة ، ومعنى كان كذلك لم يكن متغيراً ، فعلمنا أن مبدء تغيره لا بد  
أن يكون غيره ، و بهذا يثبت أن لكل متغير كـ "عمر كـ" غيره .

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور و إرادة وقد لا تكون ، و كل واحدة

تنقسم أقساماً ، و قوة المتفعل أيضاً قد تكون في الاجسام ، و قد تكون في الأرواح ، و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك ، و قد تكون قوة عليهما كالشمعة و كالأرض .

وأيضاً قد تكون قوة الشيء المتفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية أو أمور محدودة كقوة الحيوان أو أمور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولي الأولى ، و كذا قوة المعامل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد و قد تكون على أمور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه ، و قد تكون على جميع الأمور كالقوة الإلهية ، إنه على كل شيء قدير .

و ضابطة القول في القبلتين إن الشيء كلما كان أشد تحسلاً كان أكثر فعلاً و أقل انفعالاً ، و كلما كان أضعف تحسلاً كان أكثر انفعالاً و أقل فعلاً ؛ فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود و شدة النحل كان فاعلاً لكل و غاية لكل ، و كانت قوته ورا ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، و الهولي لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام كالجنس العالي لتعريفها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل و يحصل كل قسم ، لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة ؛ فلا استعداد للهولي في ذاتها لمطلق الصورة و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة ، و أما تقسيم القوة الفاعلة فهو أن نقول من رأس<sup>(١)</sup> : القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة ، و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين ، فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام :

(١) القول من الرأس المطلق إن يقال القوة الفاعلية إما لها القاهرةية و التسخير

بحول مطلق بالنسبة إلى كل الوجودات فهي مبدا لبادئ جل شأته و هم قدرته ، وإما لها شوب الاتقارية و التسخير لله تعالى فاعمالها التي عن المادة ذاتاً و فاعلها البادئ العالية من المفارقات البعثة ، واما ليس كذلك فلما أن يصدر عنها فعل واحد الخ - س ر ه .



الأول: القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور ، وذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة وإما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضاً؛ فإن كانت صورة مقوته فإنها أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية ، وإما أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون والمسحنة في القرفيون ، وإما إن كان عرضاً فذلك مثل الحرارة والبرودة .

القسم الثاني : القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية .

القسم الثالث : القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية .

القسم الرابع : القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال ، وذلك هي القعدة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوة . ويظهر بما قلناه إن القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهرية وبعض أقسامها أعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور، وأما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة ، وأما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس ، وأما القسم الرابع فننتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب أن يعلم<sup>(١)</sup> ها هنا بعد أن علمت أن القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط ،

(١) الكلام لا يغلو عن إيهام فإن ظلم صدره أنه يريد القوة الفعلية وظاهر ذيله أنه يريد القوة الانضالية كما هو ظلم قوله كان ما بالفضل والقوة معا الخ لكن الكلام حق على أي تقدير فتصويرة الفضل إنما تأتي من ناحية الأسباب الخارجة من غير أن تستند إلى القوة ، ونسبة القوة إلى الفضل نسبة التشكيك فإن كانت القوة فاعلية كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة إلى الفعل وهو انضف بالنسبة إليها ، وإن كانت القوة انضالية كانت النسبة بالعكس والفعل أشد من القوة وسيأتي بعض التوضيح لذلك - ط مدظله .

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أن مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة ، فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل<sup>(١)</sup> وما بالقوة معاً لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل ؛ فأما على هذا الشخص فإنها تعد مع عدم الفعل ، وهذا كما إن<sup>\*</sup> المعنى المعقول إذا تناول شخصاً لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه ، وأما إذا تناول شخصاً مستنداً إلى أمر مباد إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص ، ونسبة الوجوب إلى الامكان قد مر إنها نسبة كمال إلى نقص فلذلك لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت .

### فصل (٣)

في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفة إن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل ، واستبعد الشيخ ذلك فقال في الهيات الشفاء : القائل بذلك القول كأنه يقول إن<sup>\*</sup> القاعد ليس يقوى على القيام أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يتم فكيف يقوم ، فهذا القائل لامحالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى .  
والمعجب<sup>(١)</sup> اعتذر صاحب الملخص عنهم بقوله و ليس عندي هذا الاستبعاد

(١) لعلك تقول لا يتم التقریب لان الكلام في القوة الفعلية لا الانضمامية فاجتماع القوة الفعلية مع ما بالفعل ليس بمعنود انما المعنود بقاء الاستعداد مع فعلية المستعمله .  
فأقول المراد لزوم اجتماع ما بالقوة الانضمامية مع الفعلية في طرف القابل لو لم يبطل القوة الفعلية في طرف الفاعل على الشخص القوي عليه المعين عند وجوده فينجر الى الاجتماع الاستعداد على الشيء مع فعلية وهو محال ثبت المطلوب من أن القوة على الشخص المعين اذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر - س و هـ .

(٢) واجب من الاوجب ان كثيراً من تأخر عنه كالنعمى تلقاء بالقبول ، ووفق

الذي ذكره الشيخ في موضعه ، لأن الذي فسر معنى القوة بكونها مبدء التغير ، ومبدء التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل ، فإن كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر ، وحينئذ يصبح قولنا إن القوة مقارنة للفعل وإن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه ؛ فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ، ولا شك إن الكيفية المسماة بالقدره حاصلة قبل الفعل وبعبء ، ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة ، وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأى حاجة بنا إلى التشنيع عليهم و تقبيح صورة كلامهم انتهى .

أقول : هذا المعتذر كأنه خلط بين القوة التي تقابل الفعل ويصحبه الإمكان ، وبين القوة الإيجابية التي للفاعل التام الفاعلية ، وكأنه نسي ما كان <sup>(١)</sup> قد اعترف به من أن تلك القوة لها لازم وهو الإمكان ، ولم يعلم أن هذا الإمكان لكونه استعداداً صرفاً لا يجمع الفعلية ، ليس بحاله كحال الإمكانات الذاتية التي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منجزة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين ذلك الوجود ، ولفظ المبدء أيضاً مشترك بين مبدء إمكان الشيء ومبدء فعلية الشيء ؛ فالصورة المنوية يصدق عليها إنها مبدء إمكان الإنسانية ، ولا يمكن

---

بين القولين بأن من قال أنها مع الصل أراد القدرة المستجبة لجميع شرايط التأثير ، ومن قال أنها قبله أراد القوة الغير المستجبة وكل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لأن القدرة الحيوانية ليست بالقوة المصوبة للإمكان الاستعدادي وحكماك تضيها بصحة الصدور والاصدور ، والصحة هي الإمكان ولا تجامع الضلية والمستجبة للشرايط قوة بمعنى آخر - م د ه .

(١) وهو ما ذكر في الفصل الاول فلن جلما ذكر فيمتقول من كلامه في البياض الشرقية ، وبالجلة القوم انما ذكروا مقارنة القدرة الضل على القدرة بمعنى صحة صدور الفعل وامكانه والامام وجهه بالقوة الفاعلية التامة للتأثير اعني الملة الفاعلية مع اضماع بنية ما يجب في الملة التامة كما هو ظاهر كلامه فقد غلط في معنى القوة - ط مد .



أن تكون هي بعينها مبدء فعلية الإنسان ، وإلا لزم أن تكون القوة بما هي قوة فعلاً بالقياس إلى شيء واحد ، وهو مع اللبث والآن معترف بأن مبدء التعبير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر ، وإذا كمل وجب منه صدور الأثر ، فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام ، وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكون شيئاً واحداً بما هو واحد ؛ فما كان مبدء صحة الفعل والترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدءاً للفعل بخصوصه ؛ فمبدء القوة والقدرة على الصحة والإمكان شيء ومبدء الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له ؛ فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل ودين الفطرة أن يقول : القوة على الشيء لا يكون إلا مع الفعل ، ومن تأمل قليلاً في مفهوم قولنا مبدء التعبير يعلم أن مثل هذا المبدء بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للمعدم والامكان بالقياس إلى ما هو مبدء له ، لأن مبدء الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنه مبدء التعبير في شيء آخر وسنزيدك ايضاحاً .

## فصل (٤)

في ايضاح القول بأن كل واحدة من القوة الانفعالية متى

يجب معها الفعل و متى لا يجب

إن القوة الانفعالية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها ، والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي إذا كانت مع شعور ومشية ، سواء كان العمل منها دائماً من غير تخلف أو لا .

والمتكلمون زعموا إن القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل والترك ؛ فالفاعل الدائم الفعل التام الماعلية لا يسمونه قادراً .

والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن ويصح منه العمل ، ويمكن ويصح منه الترك ، حتى يكون في كل من الأمرين ممكناً ناقصاً كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجح وداع ينضم إليها فيتم

معه فاعليته . و أمّا من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بعمود و إرادة ؛ فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشية لازماً لفاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار ، صادق عليه إنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، سواء اتفق عدم المشية أو استحال ، و صدق <sup>(١)</sup> الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ، ولا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ، نعم القادر له أقسام :

منها الفاعل بالقصد و هو أن يتساوى تسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضمنية أخرى كعلم جديد أو وجود قابل ، أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح و استواء سطحه ، أو آلة كحاجته إلى القلم و حاجة النجار إلى المنحت ، أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر ، أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصبغ ، أو داع كحاجة الأكل إلى الجوع ، أو إلى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ إلى زوال الوسخ ؛ أو في غيرها كحاجة المسال للثوب إلى زوال الغيم .

و اعلم أن الداعي غير الإرادة فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع و قد لا يكون <sup>(٢)</sup> فيحدث بعد ما لم يكن ، و هو في جميع الأحوال <sup>(٣)</sup> موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

(١) بل الشرطية تتألف من واجبين كان شاء فعل لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته المكانية أو الزمانية ، و حاصل كلامه أنه لا تلازم بين الحينين كما ادعاه بعض التكتلين فإن الصحة وهي الامكان لا تصدق على قدرة الواجب تعالى ، واما كون الفاعل بحيث إن شاء الخ فيصدق لأن استعمال كلمة الشرط لا يستلزم الامكان بل أهم مبرداً منه ومن الوجوب إذ عليه أن الشرطية تتألف من واجبين ومن مستثنين - س و هـ .

(٢) أي قد لا يكون له داع أصلاً كالجاذف على قول التكم ، وإن كان للجاذف و العات غاية ما على قول الحكماء كما مر ، أولاً يكون له داع ذاته كما هو المتبادر من الداعي كما في الواجب تعالى على قول الحكماء - س و هـ .

(٣) غاية الأمر أن الجاذف مع إرادة جزائية لنفسه و الفاعل بالداعي مع إرادة حكمية سواء كانت أولادته وداعيه عين ذاته أو ذاعدين على ذاته - س و هـ .

و منها الفاعل <sup>(١)</sup> بالعناية و هو الذي منشأ فاعليته و علة صدور الفعل عنه و الداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين .

و منها الفاعل بالرضا و هو الذي منشأ فاعليته ذاته العاملة لا غير ويكون علمه بمجموله عين هوية مجمله كما إن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشرافين لكونه نوراً عندهم ، و نوريته <sup>(٢)</sup> التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى ، و مجموعاته بالذات هي الأنوار القاهرة و المدبرة العقلية و النفسية و بواسطتها الأنوار العرضية و مواضع الشعور المستمرة و غير المستمرة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الفواسق و الظلمات كما فصلوه في زبرهم ، و هذه الثلاثة كلها مشتركة في أن كلامها فاعليته بالاختيار و إنه يفعل بالمشية و الداعية العلمية سواء كان العلم مفارقاً عنه أو لازماً لذاته زائداً على ذاته أو عين <sup>(٣)</sup> ذاته ، و ما سوى <sup>(٤)</sup> هذه الثلاثة فاعل بالجبر و هي أيضاً ثلاثة أقسام .

(١) قد مر منافي مباحث العلة و السلول الشك في وجود هذا القسم و هو الفاعل بالعناية و ان الظاهر رجوع الفاعل بالتصدد إلى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلى الاتي ذكره في الالهيّات لو كان من الفاعل بالعناية على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا - ط م .

(٢) نرى بالمشائين حيث ان سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التي هي علومه الحسوية ، و بيان التبريز ان من كان نور الأنوار و النور سبب الظهور و الاظهار سببها ما هو حقيقة النور ، و النور الحقيقي لا يحتاج في انكشاف الاشياء له الى الصور فان ظهوره و اظهاره يتم الى تقوم الاشياء - س و .

(٣) و هذا اشارة الى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلى و قد مر بيانه في الحواشي السابقة فتذكر - س و .

(٤) قد قدمنا في مباحث العلة و السلول في الكلام على أقسامه الفاعل بياناً جامعاً في ذلك ، و تبين من ان اقسام الفاعل التي المختار و المجبور ليس اقساماً حقيقياً منوعاً بل اقسام مشهورة ، و يظهر بالرجوع اليه مناقشات جديدة فيما يتضمنه كلامه في هذا العمل .

واما تسميته (ره) ما سوى الفاعل بالتصدد و بالعناية و بالرضا بالفاعل بالجبر ❁



منها الفاعل بالطبع و هو الذي يعمل بطبعه الجسماني حين هو غلى و طبعه من غير عائق .

و منها الفاعل بالقسر و هو الذي يعمل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو غلى و نفسه بتحريك قاسر و تحويل محول .

و منها الفاعل بالتسخير و هو الطبيعة التي تعمل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوى كالجذب و الدفع و الإحالة و الهضم و التنمية و التوليد و غير ذلك ؛ فإن صدور هذه الأفعال منها ليس بحسب طبائعها مخلاة ، ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المحتضية لإياها المقومة لوجوداتها ، ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي و القسري و مخالف أيضاً للإرادي من حيث أنه إرادي . مثال ذلك إن النفس إذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضاً إلى البدن فإذا نسبنا إلى النفس قسمها اختيارية وإذا نسبنا إلى البدن أو آلة من آلاته قسمها تسخيرية إدلا اختيار للبدن و قواه الطبيعية ، وهذه الثلاثة أيضاً مشتركة في أنها مجبورة في فعلها . ولو

وقوله في آخر كلامه : « إن هذه الثلاثة مشتركة في أنها مجبورة في فعلها » مبني على لتعليل في معنى الاختيار والجبر ، وإن حقيقة الاختيار كون الفعل بعيت يستند إلى فاعل على تام لغابية مستقل في التأثير ، والجبر خلاف ذلك أما لكون الفاعل غير على أو لكون الفاعل مع على بالفضل غير مستقل في التأثير ، وهذا غير الاختيار والجبر اللذين هما كون الفاعل بعيت إن شاء فضل وإن لم يشأ لم يعمل و عدم كونه كذلك فقد ظهر أن المراد بما ذكره من الاختيار والجبر هو المعنى التعليلي ، و لذلك يقول به أخيراً : ولو نظرت حق النظر لم تجد ماعلا بالاختيار المعنى الإلهي جل ذكره و غيره مشهور له فيما يفتونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين الخ فإن الجمع بين الجبر والاختيار لا يتم إلا بالنظر إلى المعنى التعليلي المذكور و لولا ذلك لكانت جميعاً بين القسمين المتباينين ظاهراً . ط مد .

نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره ، وغيره مستخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيراً من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم . و لرجع إلى ما كنا فيه فنقول : هذه القوى التي هي مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن ، و التي تقارن النطق لا يجب بإقرارها من حضور متعلها و وقوعه منها على نسبة يجب معها العمل ، ولا يلزم من وجود متعلها و لا من ملاقاتها للقوة المنفصلة أن يفعل لا محالة ، كيف و كما إن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق و التخيل قد يكون نسبتها وهي بإقرارها إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة ، فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان و اللاإنسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمر اللذة والألم ، وأن يتخيل المذاق و المولم ، ويتصور الشيء و ضده فهي كلها<sup>(١)</sup> في ذاتها قوة على الشيء و ضده ، و بالحقبة لا تكون تلك القوى تابعة الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أو رأى فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غنصي . و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالإجماع الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجباً ، و ذلك لأن تلك القوى لو كانت بإقرارها موجبة للفعل و غير متفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معاً وهذا ممتنع جداً . و أما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق و التخيل فهي أيضاً بما قد يمكن منها الفعل ولا يجب ، و قد يجب و ذلك إذا كانت

(١) قال الشيخ في الهيئات الشفاء : و التي يقارن النطق والتخيل تعانس النطق والتخيل فانه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان و اللاإنسان ، و يكون بقوة واحدة أن يتوهم أمر اللذة والألم ، و كذلك هذه القوى أخصها تكون قوة على الشيء و ضده ، و اما عدل من طريق الشيخ لأن الإدراك عند الشيخ أفعال و عند نفسه قدس سره بل فان الاحساس والتخيل بالانتشاء و التعلق بالشأن الثاني ، والقوم أيضاً يقولون العقل البسيط الملكة العلية العاصلة في حد العقل بالفضل النفس من اكتساب جديد - س و ه .

تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المتفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ ، والقوة الانفعالية أيضاً التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضاً كالفاعلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة وهي البعيدة و الأولى هي القريبة ، ومراتب البعد مختلفة ففي المنى قوة أن يصير رجلاً و كذا في الصبي لكن التي في المنى بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرّجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبوبة وثانيها المحركة إياها إلى حد الرجولية بخلاف القوة المتفعلة التي في الصبي فإنها يكفيها أن تلقاها قوة محرّكة إلى الرجولية فقط ، وأبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة البيولوجي لأن يسير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعلاً للمعقولات التي دونه كما سيجيء إثباته في موضعه إنشاء الله تعالى.

## فصل (٥)

### في تقسيم آخر للقوة الفاعلية

و هو إن القوة الفعلية قد تكون مبدا الوجود وقد تكون مبدا<sup>(١)</sup> الحركة ، و الإلهيون من الحكماء ينعنون بالفاعل مبدا الوجود و مفيد ، و الطبيعيون ينعنون مبدا الحركة على أقسامها ، والأحقق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبدا الحركة لا يخلو من تجدد و تغير عما كان أولاً فهو كالألة المتبدلة و لذلك هو محرك متحرك فاعل منفعّل محفوظ متبدّل باقٍ زائل ، و إن سئلت<sup>(٢)</sup> الحق فالحقيق باسم الفاعل

(١) بل مبدا التغير يشمل الكون والفساد فإنها دفعتان عند القوم - س ر ه .

(٢) له تقديمي مباحث العلة والطول أن العلية ومنها العلية الفاعلية دائرة من نشأة

الطبيعة كما أنها دائرة بينها و بين ماوداعها و فيما ورائها ففاعل الحركة في الطبيعة

هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي و فاعل الوجود أهم منه كما هو مصطلح الإلهي .

و أما ما ذكره من أن الأحق باسم الفاعل هو الباري عرأسه فبني على تعطيل معنى

الفاعل ولا يوجب بطلان فاعلية الطبيعة للحركة أو سائر أطلال الوجودية للموجودات كما

لا يفتي - ط ه .



ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء، ويزيل النقص و الشر أصلاً و هو الباري (١) جل ذكره لأن فعله إفادة الخير و إفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد وأما القوى التي هي مبادئ الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الأعداد و تهيئة المواد و تخليلتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه أو تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفادة و الأيجاد .

## فصل (٦)

### في طور آخر من التقسيم

و اعلم أنك كما ستقف في مباحث العلة و المعاول إن العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلاً فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و الباني للآبنية ، فليست هي عللاً مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدّات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات ، و المعطى للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله : « أفرايتم ما تمنون ، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، أفرايتم ما تحرثون ، أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ، أفرايتم النار التي تورون ، أنتم أشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون » فأشار إلى أن الجمهور

(١) فانه معطى الوجود للمواد والاستعداد و مخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل المصلح للطبيعين فانه منشأ شئها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ما تم استعدادها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور ، وهذا أحد معاني الامر بين الامرين القائل به اهل الحق في مسألة عبود القدرة فالحق تعالى هو الفاعل في الكل لانه المعطى للوجود خول مطلق وغيره فاعل بمعنى كونه مبدء الحركات و التغييرات لا الموجودات حتى وجود الحركات بها هي فعليات فلان الحركة امر بين صرافة القوة و معرفة العمل . . .

ما يسمونه فاعلاً ليس إلا مباشر الحركات ومبدء التغيرات في الموارد ومحرّكها . وأمّا فاعل الصور ومعطي الوجوديّة فهو الحق عزّ اسمه .

## فصل (٧)

### في طور آخر من التقسيم

إنّ القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتّفاق . أمّا التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال موادّ وآلات وحركات فيكاسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة ، وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين و صورة الماء للتبريد . و سنعلم في مبحث المعاد أن الملكة بما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث ، وأمّا التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أو رأي ثمّ يتبعها غاية هي العادة و أم يكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم<sup>(١)</sup> أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرّر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنّها معدّات و المعدّ لا يلزم أن يكون شبيهاً بما هو معدّ له فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ، ولا يلزم أيضاً أن يكون عادة آلات ومواد مميّنة ، فإنّ عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد . ثمّ مع ذلك<sup>(٢)</sup> من دقق النظر يجد أنّه يرجع حصول العادة والصناعة

(١) كما أن عادة المصلاة و هي حركات أفعالية و أقوالية ربما استغيت السكون و الطمأنينة بالله و ربما استغيت الشرك بالله و كلاهما ليسا من جنس الحركات البدنية .  
والتعاضل ابتداء الفرق بين الفاعل بالصناعة و الفاعل بالعادة من وجوه ثلاثة :

أحدها الحاجة إلى استعمال مواد و آلات خارجية في الصناعة .  
و ثانيها كون ملكة الصناعة غاية بالذات لا بالعرض .

و ثالثها كون ملكة الصناعة صورة لاضالها و منعاً لها بخلاف العادة في المقامات الثلاثة - سره .

(٢) ليس المراد أنّها ليسا قسامين من الفواعل ولا الاضراب من الفروق بل المراد أن مرجع كليهما إلى الكيفية الراسخة النفسانية والفروق من باب الثابتات والبداهات - سره .

إلى جهة واحدة ، والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية ، وستعلم معنى الاتفاق<sup>(١)</sup> والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية .

## فصل (٨)

في أنه هل (٢) يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية أم لا  
اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبوقاً بالعدم كما زعمه  
المتكلمون<sup>(٣)</sup> وذلك لذهابهم إن علة حاجة الممكن إلى العلة هي الحدوث دون  
الإمكان فقط ، اللهم إلا أن يعموا بالعمل ما هو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

(١) قد مضى معنى هذه و لعل السبب في هذا و امثاله ان المصنف (س) قبل ان  
يرتب هذه المباحث حردها متفرقة وكن في نظره أن يقدم مباحث القوة و الفعل على مباحث  
العلة و المعلول ثم وقع خلاف ذلك حين الترتيب - س -

(٢) هذا قد مضى قيل ذلك و اعاده تطفلاً لتوجيه فرعين لاصل كلامي جيبهما  
مشهورة ، أما الاصل فهو علية الحدوث للحاجة ولا توجيه له ، وأما الفرعان فاحدهما  
سبق العدم زماناً و ثانيهما عدم حاجة المعلول في البقاء والتوجيه انهما يمكن تصحيحهما  
في الفعل المقولي أصنى أن ينفل لان الفصل التدريجي كالحركة و الزمان والطبيعة على  
التحليق عنده وجوده في جرمياته ، وجزئياته اجزائه ، وكل جزء مسبوق بالعدم الزماني  
ولا جزء الا ويتقسم ، ولا يحتاج في البقاء اذلا جاء له وهذا الفصل في عين كونه فعل القوى  
والطبايع فلان تعالى المصيط - س -

(٣) و مرادهم بالقول بالعدم العدم الزماني اذ لو أرادوا ما يسم العدم الدائم جاز  
وجود الفعل الدائم ، و لذلك ذهبوا أيضاً الى كون الزمان أمراً موهوماً أو منتزعاً من  
ذات الواجب تعالى لئلا يرد عليهم أحد أمرين اما النقص بكون الزمان نفسه ملاقاً قديماً  
أو لزوم أن يكون لكل زمان زمان الى غير النهاية ، غير انهم يلزمهم بالقول بكون الزمان  
أمراً موهوماً بطلان اصل البحث وفساد الاشتراط وبالقول بكونه منتزعاً من ذات الواجب  
تعالى عروض التغير للذات - وربما اجابوا بجواز الخايرة بين المنتزع و المنتزع عنه و  
سنا يؤدي الى جواز الخايرة بين العظيم ومصاديقها ويؤل الى الضعطة وهو ظاهر - ط -

التمتع العرضية أعني مقولة أن يفعل وهو التأثير التجديدي كتنخين المسخن مادام  
يسخن وتسويد المسود مادام يسود ، وأما فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقاً  
فلا يشترط فيه سبق العدم ؛ فعلقة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان ، و  
أما الفعل التجديدي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والرحمان وكذا الطبيعة السارية  
في الأجسام فيصدق فيه أنه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له ،  
ويصدق فيه أيضاً إنه لا يفتقر إلا في الإمكان لأن إمكانه وجوداً أمراً حادثاً متجدداً  
كما سيأتي . وأما المتكلمون فمأعنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاشوا حوله بل صرحوا  
بأن الباري لو جاز عليه العدم بعد إيجاد العالم لما ضر عدمه وجود العالم . والحق  
عند المحققين إن وجود المعلوم وجود تعلقى لا قوام له إلا بوجود جاعله العياض  
عليه ، وليس تعلق المعلول بالحادث بغيره من جهة قواميته لأنها غير مجعولة ، ولأجل  
عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ، ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من  
ضرورياته إنه بعد العدم والضروري غير مأل ؛ فإذن تعلق الحادث بهلته إنما هو  
من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام  
إلا بوجود غيره حتى يتم بوجوده فوجود علته هو تمامه وكما له ، وينتهي في سلسلة  
الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام ، وغنى كل ذي فاقة ، وغاية  
كل حركة وطلب دفماً للدور والانسلسل ، وهو التام وفوق التمام لما ذكرناه ، فكل ما  
سواه متعلق به معتقر إليه . وقد مر إن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها ولو كانت  
الحوادث تامة القوة على قبول الأفاضة لهوياتها لكانت موجودة دائماً لكنها إذ ما يتم  
إمكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئاً بعد شيء ، فيتم بها قوتها  
على الوجود فتنتى تمت قوتها وحدثت بالامهلة وتراخ ؛ فظهر إن كل فعل مع فاعله  
التام . ولمذا حكم المعلم الأول إن الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني ، وقال :  
إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن  
كان فعله واقعاً تحت الزمان ففاعله أيضاً كذلك لعدم امتكائه عنه .

## فصل (٩)

في ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الأطباء

و بيانه إن المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع إلا أنها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفة قوية وهو فاعل ضعيف ، ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا<sup>(١)</sup> أنها ليست نفس المزاج بل هي كيفية تقاسمية تابعة للمزاج بل يستنبعها صورة مدبرة للمزاج محافظة إياه ما يراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً ، وجبر ما ينداعى إلى الانكسار على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع ؛ فيكون لامحالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من أفق أرفع من أفق المزاج وهذا المسحح ألبق بالطبيعيات .

## فصل (١٠)

في الحركة والسكون

فإنهما يشبهان القوة والعمل وهما بالمعنى<sup>(١)</sup> الأعم<sup>(٢)</sup> من عوارض الوجود<sup>(٣)</sup> بما هو موجود إذ لا يحتاج الوجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً .

(١) كما ان هذا دليل على أن النفس أيضاً ليست نفس المزاج - سره .

(٢) أي الشامل للخروج من الليس إلى الابس ومن الامكان إلى الوجوب والشامل للخروج من القوة الاستعدادية دفعة أو تدريجاً .

ان قلت : الخروج من الليس إلى الابس حركة على سبيل التشبيه والمجاز لا الحقيقة ، وكذا الخروج دفعة و ان كان حركة بمعنى التغير لأنه يحتاج في عروضه للوجود إلى



فنقول : الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج مما كان عليه . وإما بالقوة من كل جهة ، وهذا غير متصور في الموجود إلا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله مضمناً في قوته ، ولهذا من شأنه أن يتقوم ويتحصل بأي شيء كان كالهيولى الأولى . وإما بالفعل من جهة والقوة من جهة أخرى ، ولا محالة ذاته مركبة من شيئين أحدهما بالفعل وبالأخر بالقوة ، وله من حيث هو بالفعل سبق

في التخصيص الطبيعي كما في الاعتبارات .

قلت : هب إن الخروج من الليس الى الليس كما في القول حركة مجازاً ، وقول تفريسي ، و الخروج دفعة كالكون و الفساد محتاج الى التخصيص الطبيعي في الموجود لانه من لواحق الجسم الطبيعي الا أن الحركة الجوهرية كهبان الطبيعة ليست من لواحق الجسم بل من مبادئه لان وجود الطبيعة سبيل و هي فصل الجسم مقدم عليه فهذا تخصص بنفس الجسمانية لا بعدها .

(٣) مراده بالمعنى الاعم كما سيفسر أخذ الحركة معنى مطلق الخروج من القوة الى الفعل سواء كان على وجه التدرج كالحركة في الالين و الوضع أو دفعة كما في مورد الكون و الفساد عند المشايخ ، و مطلق الخروج من القوة الى الفعل و عدمه مما من شأنه ذلك ما يعرض الموجود من حيث هو موجود قبل التخصيص الطبيعي والتفليسي .

و فيه ان الخروج من القوة الى الفعل انما يتأني فيها هو مركب مما بالقوة و ما بالفعل بنفسه أو بوضوعه و هو الجوهر الجسماني ، وهذا هو التخصيص الطبيعي ، وهذا الخروج اما كون و فساد واما حركة جسمانية أو حال النقولات التي لا حركة فيها عندهم ، و الجميع من احوال الجسم الطبيعي اى مجبوع المادة و الصور و هو الجوهر الجسماني عندهم .

على أنه سيورد في فصول هذه الرحلة و التي بعدها أحكاماً ليست الا عارضة للحركة بالمعنى الاعمس بما لها من خواص الجسم الطبيعي ، ولا ينفع في ذلك مجرد تسميم مفهوم الحركة بما يشمل الكون و الفساد وغيره .

و الاحسن بالنظر الى شمول ما بالقوة لكل أمر مادي غير معارق تم تبوت الحركة الجوهرية لكل جوهر مادي وحركة سائر النقولات المرحية جميع الجواهر في سبيلانه أن يضم الموجود الى ثابت و سبيل متلوفاً لتقسيمه الى ما بالفعل و ما بالقوة ، و البحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات مما يتناسب المروض لمطلق الوجود . ط م د .

ذاتي على ماله من حيث هو بالقوة . وسنعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم . ثم القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلاً يجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً ، ومع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء وتنام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه . والذي هو بالفعل من وجهه وبالقوة من وجهه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى العمل بغيره من حيث هو غيره وإلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة ، وهذا الخروج إما بالتدرج أو دفعة ، والخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات ، فإنه لا مقولة إلا وفيها خروج عن قوة لها إلى فعل لكن المصلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً لدفعة فهو المسمى بالحركة ، وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون ؛ فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً أو بالتدرج أو لدفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة .

وليس لك أن تقول : الدفعة عبارة عن الحصول في الآن ، والآن عبارة من طرف الزمان ، والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل . وكذلك إذا قلنا يسيراً أو بالتدرج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة .

لأننا نقول : كما قال بعض الفضلاء : إن تصورات هذه الأمور أي الدفعة و التدرج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان <sup>(١)</sup> فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان و الآن اللذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الأمور الأولية

(١) أي إلى النظر والكسب بالبادئ التصورية إذ معلوم أن التصور لا يكتسب

من التصديق ، واما قال ذلك لشاركة الحد و البرهان كما مر - سره .

التصور . وهكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة <sup>(١)</sup> إلا بية خفية الماهية  
وحيث لا يلزم الدور . وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات ، واستحسنه الإمام  
الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لا شماله  
على دور خمي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور إلا نطابق على أمر عند تدريجي الحصول  
و لذلك قال الشيخ في الشفاء : جميع هذه الرسوم يتضمن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا  
هذه الصناعة إلى ان سلك مسلكاً آخر : فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا : الحركة  
ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فإذن  
الحركة كمال لما يتحرك ، ولكسبها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها  
إلا النعدي إلى الغير والسلوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداهما  
إنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه . الثانية إن  
ذلك التوجه مادام كذلك فإنه <sup>(٢)</sup> بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون  
متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود مادام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة !  
فإذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة ، وبأن لا يكون الذي هو  
المقصود من الحركة حاصلًا بالفعل . وأما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من  
هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة صار مربعاً بالفعل فحصول المربعة  
هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضى ويستتبع شيئاً . وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه  
شيء بالقوة .

(١) قد أشار لندس سره إلى اعانة ظهور الانية وبداهة الالف والبيطة على أن تصورات  
هذه الأمور بوجه تنازع مما عداها بديهية و ان كانت تصوراتها بعدوها كسبية فلا يردان  
الكلام كان في بداهة تصورات مفاهيمها المرعية لا بداهة انيتها . و بعبارة اخرى الكلام  
في بداهة ما بينها لافى بداهة انيتها - سره

(٢) فان الحركة انتظار وطلب ، وأى جزء فرض منهما كذلك اذ ليس بالفعل المعنى  
ولا بالقوة المعنى و ليس أمراً دافياً كالربع مثلاً فإنه اذا تحقق وقع دفعة و ثم في  
الآن - سره .

فاذا عرفت هذا فنقول : الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه ، وقد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كما لاله فإن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال ، لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لاحالة على حصول المطلوب ولا لم يكن الوصول إليه على التدرج وكلاهما فيه ؛ فإن التوجه كمال أول للشيء الذي <sup>(١)</sup> بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كما لافي جسمينه <sup>(٢)</sup> وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كل بالقوة فإن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس ، وأما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده ، وأما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة إنها عبارة عن العبثية <sup>(٣)</sup> وهذا قريب مما ذكره أفلاطون إذ

- (١) الباء للمصاحبة لأن المراد بهذه القوة ماضي الضمة في الفعل إذا الحركة أمر بين صرامة القوة و محوطة الفعل لا القوة المحضة التي كانت متقدمة على مطلق الفعلية والاصدق على كل حادث مسبوق بالقوة ولولم يرد القوة التي هي بوجه فعلية لم يحصل فائدة العاصة الثانية في اللفظ التعريف كما لا يخفى - س و ه .
- (٢) لأن الكمال ما هو رافع نفس ما ، و الحركة رافعة لقوة ماضية كمال من جهة ما كان المتحرك بالقوة ، و ليست كما لا في جسميت مثلا لأن الجسمية مع الحركة كما كانت قبل ، أما الكمال الأول لجسمية الجسم المتحرك مودته النوعية . وما قد يقال أن هذا التعريف أغنى من الحركة نفسها فهو غلط لأن ظهورانية الشيء غير ظهور ماضية . مع أن ما هو الظاهر خروج الشيء من حال إلى حال ، وأما أن ذلك الخروج على نحو التدرج الاتصال من حال قارة إلى حال قلابة بلا تغلل سكنات و لولم يبطأ ما يتصور منها و نحو ذلك فغنى ، ولذا أنكر صاحب الشبهة الآتية حصول الشيء بنحو التدرج الاتصال فقال بتتالي الآتات والآتات - س و ه .

- (٣) ظن أنها ليست عنده تعريفاً بل تبديل لفظ بلفظ كالتمثيل عن النهاية بالكلية الطبيعي أو بالتبيين ونحو ذلك و إلا فإن سأل التعريف باللام فتمريخه بالطلب والعشق أولى من الفيدية لكن شبهة التأديب مع الاسانيد أحسن و حيثش على توجيه وجبه لكلامه

فيه إشارة إلى أن " حالها في صفة من الصفات في كل " آن متغيرة لحالها قبل ذلك الآن و بعده .

و يمكن توجيه كلاهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدرج<sup>(١)</sup> الاتصال فيه ، فإن " الشيء إذا كان حاله في كل " حين فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغيرة تدرجية على نعت الوحدة والاتصال ، فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبّر عنه بالفيرية و المقصود واحد ، ولا يرد عليهما إن " كلا من هذين المعنيين أمر بسيط لا يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة ، لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور ، و قال في الشفاء : إن " الحركة قد حدثت بحدود مختلفة مشبهة و ذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها<sup>(٢)</sup> إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستألف الوجود ، فبعضهم حدثها بالفيرية إذ كانت توجب تغير الحال و إفادة تغير ما كان ولم يعلم أنه

و هو أن يراد أن الحركة هي ملاك البيرية مع عالم القدس لأن أحكام السوامية تدور عليها وليس هناك حالة انتظارية . و من هنا قلنا : سابقاً أن مناط فيرية العلم الطبيعي مع الالهي الحركة النبأين بها الموضوعان و عبر عنها بالنقص الطبيعي ، والسبب أنهم لم ينظروا بقصوده والله يقول الحق و هو يهدي السبيل - سره .

(١) ويمكن أن يقال كأن اللفظان حقيقة عرفية خاصة عندهم في التدرج الاتصال ، و ليس المراد الحقيقة اللغوية و الحقيقة العرفية العامة منهما - سره .

(٢) أي طبيعة الحركة نفسها مثار وجود الاختباء ذات وجره كالات التشابه إذ لو قلت أنها موجودة صدقت أو معدومة صدقت لأنها قوة وقوة الشيء ليس بشيء وإن كانت بوجه ضليته .

و أيضاً ليس موجودة بوجود قادر . و إن قلت : أنها واحدة صدقت لأن الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية . وإن قلت : أنها كثيرة صدقت لقبولها التجزئ إلى أجزاء غير متناهية ولو كانت أقل ما يتصور منها . وإن قلت : أنها متغيرة صدقت ، وإن قلت : أنها ثابتة بسيطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت وهكذا - سره .

ليس يحب أن يكون ما يوجب إفادة العيرية وهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما يعيد شيئاً يكون هو إيتاء ولو كانت العيرية حركة لكن كل غير متحركاً وليس كذلك . وقال قوم : إنها طبيعة غير محدودة ، والأحرى أن يكون هذا إن كان صفة له ، صفة<sup>(١)</sup> غير خاصة بغير الحركة كذلك أيضاً كاللأنهاية والزمان . وقيل إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه وإن الحركة لا يتساوى نسبة أحوالها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة ، فإن المتحرك في الإين في كل آن له أين آخر ، والمستحيل في كل آن له كيف آخر ، وهذه رسوم إما دعا إليها الاضطراب وضيق المجال ، ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها فإن الذهن السليم يكفيه في تزيفها ما قلناه انتهى كلامه .

أقول : ما ذكره الشيخ في تزيف التعريف الفيناغورسى من أن الحركة ليست نفس العيرية وإنما هي مفيدة العيرية وليس<sup>(٢)</sup> بذلك إذ الحركة نفس التجدد والخروج من حالة إلى غير . لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وإن تغيرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم وأما الذي نقل من قوم وزيفه وهو أنها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الأكوان الجوهرية وتحول الطبيعة<sup>(٣)</sup> السارية في كل جسم ، وإن تجددتها وتبدلها في ذاتها وجوهرها أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية .

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعبون الحكمة  
عدة وحل إن لي في خروج الشيء من القوة إلى العمل على التدرج

(١) إشارة إلى منع كونها غير محدودة لكونها موجوداً واحداً شخصياً ، و عدم محدوديتها باعتبار الأجزاء الوهمية التي لتقارها التي هو الزمان أو منطبق عليه و عدم التعددية في الحركة المستقبية في جانب الثقل فقط - س ر ه

(٢) أقول سلت أن الحركة هي التأثير غير العيرية و التأثير - س ر ه .

(٣) فنصرف في كلامهم فحمل الطبيعة على مبدأ الحركة و السكون الدائنين ، و لطبيعة في كلامهم يحمل الباهية الرسالة - س ر ه .



تشكيكاً مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه : فإن الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شيء فيه أو لزال شيء عنه فإنه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شيء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحال قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف ، فإن الشيء إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه ، فلنفرض إنه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوماً ثم وجد وكل ما كان كذلك فوجوده ابتداءً وذلك الابتداء غير منقسم وإلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لاهو فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أولاً يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدم لافي ابتداء وجوده وإن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء بالقوة أو لم يبق فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً ، وإن بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة أن يكون شيء واحد موجوداً ومعدوماً دفعة واحدة ، وإما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولاً فقد حصل بتمامه ، والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدرج بل هناك أمور متتالية ، فالحاصل إن الشيء الأحدي الذات يمنع أن يكون له حصول إلا دفعة بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدرج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد إنما يحصل في حين بعد حين وأما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم ، فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه .

و أقول : إن بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلاً إياها من سبقه من الأقدمين وأبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الأعيان والموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور وهو ليس إلا أمراً سبباً لا يكون منقضيّاً ولا حقاً ، وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين إنه منهج الحكمة إلا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظله العالي حيث أقاد إن النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بأن التوسط المذكور يرسم في الوهم أمراً حادثاً تدرجياً على نعت الاتصال

و إن اجتمعت هناك أجزاء الحادثة على التدرج ، و إذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدرج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الأعيان أو في الأوهام ، و هذا القياس المعالطي لوضح لكن حجة فاحضة هناك أيضاً إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلاً واللازم حلف ؛ وقد اجتمعت الآراء على بطلانها ، كيف و قد برهن على اتصال الجسم <sup>(١)</sup> وعدم انفصاله إلى غير المقسمات الوضعية كما سيأتي ، في مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس ، و ذلك الخروج أمر تدرجي ، مطابق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن إنكارها ؛ فالجري قلح أساس الأشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الملمط فيه ، و ذلك غير متعذر على من وفق له بل ميسر لمن خلق له ، فإن وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه ، و وحدة الشيء لا يأتي ذلك أصلاً لأن الحركة و الزمان و ما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجمع عدم غيره ؛ <sup>(٢)</sup> والتدرج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً متصل واحد شخصي في نفسه بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء أي يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن ، و هذا الغلط إنما نشأ من

(١) إشارة إلى وقوع التدرج في العين بالنسبة إلى الحركة التوسطية أيضاً كما يدل عليه جملة ولو في الخيال فرداً خفياً . نعم طس الكون في الوسط بسيط ، وكذا لو كانت المسافة مركبة مما لا يتجزى فالكون في كل منها لا يقع على التدرج ، و أما باعتبار نسب الوسط إلى حدود المسافة المتصلة فالتدرج واقع لأن الوسط وإن كان بسيطاً لكنه بسيط سيال كالان السيل - سرده .

(٢) هذا من ضروريات هذا الجواب فإن الحركة كما مر أن تلك أنها وجود صدق إلا أنها تتشابه بالعدم لأنها حيث ليس منها لا يتجزى فليس فيها وجود غير متشابه بالعدم كما إن الهبولى ضللتها القوة - سرده .

اشتراك لفظ الأبتداء بين معنيين متغايرين فإن لفظ الأبتداء قد يطلق على طرف الشيء و نهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الدات أولاً ، و الحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس لها أن أول الحدوث ولا لجزء منها لأن جبر الحركة أيضاً حركة بل لها طرف و نهاية يخص بآن هو مطبق على طرفها .

و من تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة و هو إن الحركة تبدل حال قادة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء و الوصول به إليه و هو بالقوة أو بالفعل .

فلنبين قبود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قادة احتراز عن انتقال من حال غير قادة إلى حال غير قادة أخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأحوال غير قادة ، و الانتقال منها ليس حركة كما إن التلبس بها ليس بسكون <sup>(١)</sup> . و قوله في الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنفوس المجردة <sup>(٢)</sup> من صفاتها و إدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة لاعتبدال الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل فإن للهيولى حركة في استمداداتها و انفعالاتها . و قد يقال إن المتحرك في الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته . و قوله : يسيراً يسيراً يخرج تبدلاً لا يكون كذلك في الجسم

(١) لأن عدم القرار معتبر في مفاهيم هذه الثلاثة فضلاً عن وجودها - سره .

(٢) أي تجرداً عقلانياً ، والمراد من صفاتها مثل الإرادات الكلية ومن إدراكاتها مثل العقولات بالذات و لو ادركناه في الحركة كما يدل عليه قولهم العكر حركة من المطالب إلى المبادئ ثم من المبادئ إلى المطالب فكونه بالجسم باعتبار ان النفس اسم لجبة التعلق بالجسم أو لكونه جسمانية الحدوث ، الا ان يقال المراد بالحركة الفكرية مطلقاً الانتقال واما المجردة تجرداً خيالياً فلها حركة في الإرادات الجزئية كقبول الروحانية و في الإدراكات الجزئية وغيرها ، وهذه التبدلات ترد عليها باعتبار الجسدية لكونها شديدة الحاجة إلى الجسم و عند الشيخ القوى الجزئية متطبعت في الروح البهاري - سره .

وتبدل الهيولى في سورها الجوهرية فإن ذلك عند الشيخ و جمهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدرج ، و سينكشف لك الحق الذي فيه . وقوله : على سبيل اتجاه نحو شي ، احتراز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلاً ، و الانتقال عنه يسيراً إلى الظلمة فإنه و إن كان فيه تبدل في حال قارة تدرجياً إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شي ، و أراد بالسببية المعبر عنها بالباء القرينة الذاتية احترازاً عن تبدل أحوال قارة تدرجياً لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أولياً أو ذاتياً كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية ، وبذلك يخرج عن العدد الانتقال من جنة إلى جنة أو من إضافة إلى إضافة إذ كل منهما و إن كان تدرجياً إلا أن شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما ، وإنما قسم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة ، وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون هي منها بالفعل بل بالقوة القرينة من الفعل .

و من تعاريفها ما ذكره رخط من حكماء الاسلام وفاقاً للمتقدمين و هو إن الحركة زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل . و في الشفاء إن ذلك غلط لأن نسبة الزوال<sup>(١)</sup> و السلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها : إذ هاتان اللفظتان و الحركة وضعت أولاً لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت إلى الأحوال .

(١) و أيضاً الحركة كمال وضعية ، والزوال وضع وسلب . واما التدرج الاتصالي فلا يسد أن يفهم من السلوك وكذا من زوال من حال إلى حال كما إذا لو كان الزوال في المضيات لم يكن هنا موضوع واحد يكون الزايلات أحوالاً له هو مفاد التعريف ، ويحتل أن يكون الزوال من الزاولة و حيث لا يرد عليه ما ذكرناه من تعريف النوع المصطل باللب - مرده .

وأقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود<sup>(١)</sup> بالقوة على الاتصال والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تقتضى بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها .

## فصل (١١)

### في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء : الحركة اسم لمعين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدء إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأن المتحرك مادام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وجدت فقد انقطع وبطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن ، وذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشمر الذهن بأن الصورتين معا على أنهما شيء واحد ، وأما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم .

(١) أي موافاة بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاة أشياء مصادفة للمتحرك في الحدود ولم يبين المتحرك الدوامي ليشمل الجسم والهيولى كما في الحركة الجوهرية بل الكمية لا يقال: ينبغي أن يجيد الاتصال بالتدرجي ، لانا نقول: فهم التدرج من تقييد الحدود بالقوة إذ علمت أن كل حد ليس صلاً محصاً بل حالة انتظامية يستغيب شيئاً .

لا يقال: لفظ الاتصال مستعمل لثناء لفظ بالقوة منه إذ لو كانت الحدود منفصلة كما هي تنال الآيات والآيات كانت الحدود بالفضل .

لانا نقول : لو تغلل السكيات بين الافراد الزمانية من الحركة تحقق الحدود بالفترة مع الاتصال فظهر أنه لا بد من كلا القيدين واقعية التعريفين حيث ظهوره في الاتصال التدرجي - س و هـ .

الثاني وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدئ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه ، وهو حالة موجودة مستمرة مادام كون الشيء متحركاً ، وليس في هذه الحالة تغير أصلاً بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركاً لأنه في حد معين من الوسط ، وإلا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة ، و تلك الحالة ثابتة في جميع حدود <sup>(١)</sup> ذلك الوسط ، وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه .

والذي يقال من أن كل حركة فهي زمان فإما أن يعنى بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان وجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي وإن كان يبينها بوجه فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً فيه ولا كذلك هذا ، وإن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لأعلى معنى أنه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ، ولا أنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة هذا كلامه .  
و فيه موضع ابهام تقضاً وأحكاماً .

الأول إنا نقول : لكل ماهية نحو خاص من الوجود و كونها في الأعيان ، عبارة عن صدقها على أمر و تحقق حدما فيه كما ذكره <sup>(٢)</sup> الشيخ في باب المضاف ،

(١) فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدئ والمنتهى مجرد توصيف لتصيل الإشارة الى خصوصية حال الحركة و إلا ففرض الحدود و التوسط يصح الانقسام والانقسام من اوصاف الحركة القطعية دون التوسعية - ط م .

(٢) أقول : الوجود قسمان : احدهما ماهو الوجود نفسه وثانيهما الوجود بوجوده منشأ انتزاعه ، ومن قبيل الثاني وجود الاضافة وكذا وجود الحركة بمعنى القطع ولو كانت الاضافة نفسها موجودة لتسلطت اذ لو كانت موجودة لم تكن الا عرضاً كالبياض فكان له اضافة العالية في العمل ثم تنقل الكلام الى العالية والعرض انها موجودة وهكذا وليست اعتبارية حتى يتطوع بانقطاع الاعتبار - سره .



وإنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه ، ولا يعنى بموجودية الشيء ، إلا ذلك ، ومن هذا القبيل ماهية الحركة و الزمان و القوى و الاستعدادات و غيرها . و المعب إن الشيخ دأب إلى وجود الزمان المنصل في الخارج <sup>(١)</sup> لأنه الذي ينقسم إلى السنين و الشهور و الأيام و الساعات ، و الحركة بالمعنى الأول يطابقه و الحركة عنده محل الزمان و علته فالمعوم كيف يكون محلاً للموجود و علة له .

الثاني إنا نقول : لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول إن الحركة وصف للجسم ، و الجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان و حوده ، و الحركة لا وجود لها في الآن ، ولو كان ذلك المعنى نعتاً للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله و تجرده مع ثبات الجسم ، لكنا نقول : إن محل الحركة و قابليها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المتحركة المتأثرة آناً و آناً كما إن فاعليها أيضاً سواء كانت طبيعة أو قسراً أو إرادة لا بد و أن يلحقه ضرب من تدل الأحوال و الحثثيات لبصير بانضمام تلك الأحوال موجياً لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه ، لأن علة المتغير متغير و علة

(١) أقول كما إن الحركة قسمان كذلك الزمان أحدهما منطبق على الحركة القطعية و هو مثلها غير موجود إلا في النفس ، و الآخر منطبق على الحركة التوسطية و هو الانسيال و هو موجود مثلها ، و ما قال الشيخ بوجوده هو هنا ، و كيف يكون الزمان بالنسبة الأول موجوداً و الناصي معدوم و المستقبل لم يوجد حد ، و لا فرق في ذلك بين ما كان معيه و استغفاله احقاً و ما كانا حالاً حرقاً فلا وجود إلا للتوسط و الانسيال الذي هو روح الزمان و اما الان الذي هو طرفه طيس بوجود ، و اما وجود الزمان بمعنى مقدار التقطع فهو بمعنى أنه مشأ انتزاع و بهنا صبح اختصاصه إلى الساعات و الأيام و غيرها ، و قد علمت أن هذا أيضاً قسم من الوجود ، و كثيراً ما بخلط ما في الحركة المشتركة و ما في الانسيال بما في الخارج و لذا قال الشيخ معبى الدين المرمى ما عظم اشتباهاً في الكون من اشتباه الانسيال بالنسب - س و ه .

الثابت ثابت لا محالة ، وكذلك حكم القابل للشيء .

الثالث إن بقي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح فكيف حكم بتغيها . والأولى أن يحمل كلامه على أن ما رآه هو بقي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ، و يرشدك إلى ذلك قوله : لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً حيث قيّد الحصول بالقيام أعني قرار الذات و ثباتها ، و كذا قوله : ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان إلى آخره ؛ فإن ما في الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجي الحدوث والبقاء جميعاً (١) .

الرابع إن بقي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة : و أما الزمان فإن جميع ما قبل في أمر أصله و إنه لا وجود له فهو مبني على أنه لا وجود له في الآن ، و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً و بين أن يقال لا وجود له في آن حاصل ، و نحن نسلم و نصحح إن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا في النفس والنوهم ، و أما الوجود المطلق المقابل للمعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحاً له صدق سلبه فصدق أن نقول : إنه ليس بين طرفي المسافة مقدار إمكان لحركة على حد من السرعة يقطعها وإن كان هذا السلب كادياً فالإثبات الذي يقابله صادق ، و هو إن هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقاً وإن لم يكن في آن أو على جهة ما ، و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصل و مع هذا

(١) وعليها فالأولى أن يقال : إن الحركة لها اعتبار دفعية الحصول وهي الحركة التوسعية و اعتبار تدريجية الحصول و هي الحركة القطعية أن لوحظت من حيث البقاء تدريجية أيضاً كالحدوث كانت موجودة في الأعيان وإن لوحظت من حيث البقاء دفعية كانت غير موجودة إلا في الفن - ط مد .

فإنه يجب أن يعلم أن الموجودات منها ما هي محقة الوجود ومحصلة ، ومنها ما هي أضعف في الوجود ، والزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة انتهى كلامه .  
و الشيخ قدس سره أجل شأماً وأرفع محلاً من أن يناقض نفسه في كتاب واحد <sup>(١)</sup> إذ ظهر من كلامه إن الحركة أقوى في الوجود مما يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقاً أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة ، كيف وهو علة الزمان ومحلّه فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما دامه من نفي وجود الحركة هو الذي أو مانا إليه .

الخامس إن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان لأنه كليّ والكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حدّ معين وذلك أمر آليّ ، ولهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآلات وتشافع الحدود ، وهو باطل ، كيف ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالات أولياً بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين والطلب له ، لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بمبنيّه والسلوك إليه غير الحصول فيه .

والجواب إن الحركة بهذا المعنى وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآتية والزمانية التي يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعيين من جهة تعيين الموضوع <sup>(٢)</sup> ووحدة المسافة ، ووحدة الزمان والفاعل المعين <sup>(٣)</sup> والمبدء الخامس

(١) أقول : لا تنافس فإن الزمان بمعنى الان السيل موجودة بالحركة التوسعية التي هو وعائها موجودة وإن لم يكن الزمان بمعنى مقدار القطع ، ولا القطع موجودين إلا بمعنى وجود منشأ استراحتها سره .

(٢) قد سلم الإبهام وعارضه بالشخصات ، ولقائل أن يقول تمارضاً تنساقطاً ، فالأولى أن لا يسلم الإبهام وأدله أن مذكوره المشكك مخالطة من باب اشتباه ماني النعم بما في الخارج فإن الإبهام الذي هو مناط الكلية العقلية ماني التوسط السنواني ، وأماني

و المنتهى ، لخاس ، وهي أيضاً كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التمس هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك ؛ فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي ونسبتها إلى معنى القطع المصل نسبة الأجزاء و الحدود إلى الكل .

السادس إن لقائل أن يقول : الحركة إما مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلاً أو ليس كذلك ، والأول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير ، والثاني أي كونها قابلة للقسمة أبداً فلا جراه الفرضية منها لا يوجد بأسرها دفعة لأنها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء ؛ فالجرح الموجود منها إن لم يكن منقسماً فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارناً له أيضاً أمر غير منقسم فالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف و إن كان منقسماً كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلًا فلا يكون ما فرضناه حاصلًا حاصلًا هذا خلف .

أقول : هذه الشبهة من الإمام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤلاً و جواباً ، و الغلط إنما نشأ من الذحول عن أن وجود الشيء مطلقاً أعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو إن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق و هكذا بالفا ما

السمون فليس الامة ما و مرمرامان التوسط المتيق غير مرهون بعدد مضمومين بل كل حد من العددين فيه حدود ، و هكذا الاتصال و انضمامه الى مالا نهاية له فهذا التوسط في مرضه المرض مثل صورة عامي باب عليا الهيولي حيث ان البراد منها ليس المفهوم الكلي ولا الفرد المنتشر بل انها هي الوجود الحي والكلي الطيم . وبسار اخرى ليس البراد مفهوم صورة مايا هو مفهوم بل من حيث التحقق و من حيث الصدق على لمصاديق المتعاقبة - سره .

(٣) ليس وحدة المعامل المعين معتبرة في تشخيص الحركة عند القوم بل المعنى وحدات ماسواء كما ترى وحدتها الشخصية محفوظة مع تلاحق الجواذب المتعددة في الحركة الابنية و تلاحق النيران المتكثرة في الحركة الكيفية - سره .

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية و القسمة .  
السابع إن الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود  
و معدوم ،

والجواب إن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود<sup>(١)</sup> التي وجودها  
يشابك عدمها<sup>(٢)</sup> و فعليتها تقارن قوتها ، و حدوثها عين زوالها ، فكل جزء منها يستدعي  
عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه ؛ فإن الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء ، و  
حدوث شيء قبل شيء ، وهذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود كما إن للاضافات  
ضرباً من الوجود ، و في وجود الحركة شكوك و شبه كثيرة و لها أجوبة لا تطول  
الكلام بذكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك .

(١) بالضعيفة الجواب التزام اتصال موجود بمعدوم هذا النحو من المعدوم ذليس  
نظراً صرفاً بل هو ذو وجهين فمن وجه موجود و فعلية ، وهذا بالنسبة إلى القوة للحركة  
حيث كان الموضوع في مبدء المسألة ولم يتحرك بعد ، ومن وجه معدوم حيث إن الحركة  
مصولات بالقوة على تمتد الاتصال التدريجي و أنها دائماً في الانقضاء و التصرف و مما  
من التكون ، و كذا الزمان الذي هو مقدارها فاتصال الوجود الكذائي بالمعدوم الكذائي  
جائز في هذه الأمور الضعيفة و ليس اتصال موجود فعلي بمعدوم هو غنى معنى و هذا  
كان اتصال الوجود بالضعفة فانه ليس اتصال موجود بمعدوم بما هو معدوم بل اتصال موجود  
بالليس بموجود ولا بمعدوم - مرده . \*

(٢) سنوضح مزيداً بضحاح ان الحركة كون الشيء في حال يقبل ان ينقسم الى  
اجزاء بعضها فعلية بالنسبة الى بعضها الاخر و هو بقية قوة بالنسبة الى ثالث وهكذا كلما  
انقسم فاداً لمرضنا كعبية ما ، مثلاً تنقسم الى ثلاثة اجزاء ثانياً فعلية بالنسبة الى اولها وقوة  
بالنسبة الى ثالثها ، وكلما لمرضنا انقساماً جديداً كان الحال هو الحال بينه و الانقسام طار  
و الانقسام بالقوة كان الوجود فيها مشاكاً للمعدوم والنمل مقارناً للقوة والحدث من الروال ،  
و تبين ان كل جزء منها يستدعي زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فان كل جزء منها  
فعلية لسابقه ولا يحدث الفعلية الا مع زوال القوة و نفسه قوة وامكان لفعلية الجزء اللاحق  
يزول بحدوثه - ط م د .

## فصل (١٢)

### في اثبات المحرك الاول

إثبت قد عرفت حد الحركة فهي فعل أو كمال<sup>(١)</sup> أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة ، والقوة للمتحرك<sup>(٢)</sup> بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينية فنقول: الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لا بد لها من قابل وكونها حادثة بل حدوثاً لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً فعلاً وقبولا بتجديدين واقعين تحت مقولتين متخالفتين ، وهما مقولة أن يفعل وأن يتفعل ، والمقولات أجسام عالية متباعدة ، ولاستحالة كون المفوض مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يعرك نفسه<sup>(٣)</sup> بل الشيء.

(١) الظاهر ان اضافة لفظ الفعل الى حد الحركة مع انه حدها فيما مربانها كمال اول لما بالقوة من جهة ماهو بالقوة تبين لنا سيد كره في الرهان الاول ان الحركة بالنسبة الى المحرك صل و بالنسبة الى المتحرك افعال فلو كان المحرك عين المتحرك كان التحريك عين التحرك و فيه انعكاس مقولتي الفعل والانفعال و هو معال ، وفيه ان اختلاف ماهية الشيء باختلاف النسب والاعتبارات مستح على ان اخذ الفعل في حد الحركة لا دليل عليه ولا يتبعه التحليل والتركيب اللذين اوردتهما لتحصيل حد الحركة سابقاً في الفصل السابق . على أن الحركة كما ذكره فير داخله تعدد مقولة من المقولات فكذلك التحريك و التحرك الحاصلان من مفهومها بالنسبة والاختلاف ماهما عينا حقيقة وفيهما اعتباراً كالحصل والتحصيل والتوصل نعم هذا المعنى حق في مثل الشخص والشخص و هما الفعل والانفعال والقوة من مقولة الكيف عندهم - ط مد .

(٢) أي القوة التشابكية بالفضلية المصعوبة بالحركة مقومة لها كما ان القوة البهتة مقومة لليهولي مانها جوهر بالقوة - س د .

(٣) وفي بعض النسخ فالمحرك وكذا الشخص بدل الشخص و ليس بجيد اما معنى فلان المقصود ان المتحرك لا بد له من محرك لا ان المحرك لا بد له من متحرك لان وجود المتحرك ضروري واما لفظاً فلان الفعلين متعديان بنفسهما كما فيا قبل كلمة بل فلام



لا يكون في نفسه متحركاً كاً ، والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال . والمسخن لا يستخن نفسه بل لأمر يكون سخوفته بالقوة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركاً كاً بالقوة لا بالفعل و فاعلها لا بد أن يكون بالفعل <sup>(١)</sup> فيما يحرك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة <sup>(٢)</sup> ولا بالقوة <sup>(٣)</sup> إذ ليست الحركة كما لا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل . لكن هنا دقيقة <sup>(٤)</sup> مستعلم بها وهي إنه لا بد في الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم ، و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء

والنوعية مستدركة ، وعلى النسخة الجيدة ما سم لا يكون ضير يعود إلى المتحرك لا المحرك أي حتى لا يكون المتحرك في نفسه متحركاً ولا يكون الحركة بالقوة وكذا ضير سطوته يرجع إلى المسخن لا المسخن <sup>(٥)</sup>

(١) فيما يحرك الشيء إليه فإن الطبيعة جامعة بجميع وجودات الآثار التي يحدث منها على المواد بالتدريج كما أن القوة المسخنة النارية مثلا كانها لذت وجودات الحرارة العاطفة منها هذا في المبادئ المدببة الشهور التركيبية بآثارها و القوة العملية النسبية المتعلقة كانها رتق العلوم و الارادات الكيفية و غيرها القابضة منها و ذاتها علم و ارادة بحسب وجودها القائم بذاته - سرده .

(٢) لان الجوهر عندهم ثابت - سرده .

(٣) إذ ليس فيه امكان الحركة ايضاً عندهم . و في بعض النسخ في نفسه أي ذاته حيث انه ممكن ، ومعنى لا بالقوة حيث انه ليس كالباحية والهيولي ، وقوله اذ ليست الحركة كمالاً لها هو موجود بالفعل تطيل للسابق - سرده .

(٤) يعني ما قلناه من المحرك المباشر لم يكن بالفعل في نفس الحركة كان مراقبة مع القوم المنكرين للحركة الجوهرية ، واما عندنا فالطبايع سبالة فالمراد بالحركة هي قوله امر غير الحركة : الحركة الرغبية في القولات الاربع ، وبالامر الطبع ، وباللزوم الاستيعاب و الانتفاء - سرده .

و ذاتياته ، و ذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد و أن يكون متحركاً و إلا  
لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينشأ <sup>(١)</sup> إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى  
ذلك إلى التسلسل أو الدور و سترجع إلى تحقيق ذلك الأمر إنشاء الله تعالى فالآن  
نقول قولاً محتملاً : إن قابل الحركة أمر بالقوة إما من هذه الجهة أو من كل جهة ،  
و فاعلها أمر بالفعل إما من هذه الجهة و إما من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات  
العمل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دوماً للدور أو التسلسل ، كما إن جهات  
القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه بالقوة لأن القوة قد حصلت  
فيه بالفعل و بذلك يمتاز عن العدم المطلق ؛ فثبت إن في الوجود طرفين <sup>(٢)</sup> أحدهما  
الحق الأول و الوجود البحث حل ذكره ، و الآخر الهولي الأولي ، و الأول  
خير محض ، و هذه شر لاخيرية فيه إلا بالعرض <sup>(٣)</sup> ، و لكونها قوة بجميع الموجودات  
يكون خيراً بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض و من هنا ظهر إن الجسم  
مركب من هولي و صورة لأن الجسم فيه قوة الحركة و له الصورة الجسمية أعني  
الاتصال الجوهري و هو أمر بالفعل ففيه كثرة اشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة  
يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له  
علم بذلك .

(١) بأن يكون علة كل حركة في عرض حركة مرضية أخرى فليست إلى حركة  
في أمر وجودي جوهري ، ولا يكفي تجديد امر اجباري كقربات من المكان الطبيعي مثلا  
وسمائي التفصيل إنشاء الله - سره .

(٢) و ثبت أيضاً ان الحركة متوسطة دائماً بين طرفين أحدهما امر مجرد عن  
القوة والاحتمال الذي في مجرى الحركة ، والاخر امر بالقوة بالنسبة إلى جميع العمليات  
التي في المسافة . و ثبت أيضاً ان الجسم لو كانت متحركاً في جوهره كان مركباً من مادة و  
صورة تركيباً اعتادياً - طمد .

(٣) و فيه الضمنية بالذات أيضاً لان الهولي موجودة و كل موجود اما غير محض  
او غير غالب على شره و قوة الوجود أيضاً وجود ، والظل نور ان نرى مع الظلم كيف  
وهو « قدس » نص على انها متازة عن العدم المطلق و ان بني على التركيب الانضمامي  
بينها و بين الصورة فالامر اظهر - سره .

## فصل (١٣)

في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك

إن الموروث من الحكماء في إثبات هذا المرام حجج متكررة .

الأولى لو كان الشيء متحركاً لذاته امتنع سكونه لأن ما بالذات يبقى بقاء الذات وفساد الثاني يستلزم فساد المقدم .

الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأن معلوم الثابت ثابت ، ولو كان ثابتاً لم يكن حركة .

الثالثة لو كان متحركاً لذاته فلا يخلو إما أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالباً لذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركاً ، ولا أيضاً حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر ؛ فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب وذلك محال أو لا يتحرك أصلاً هذا خلف ، وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركاً لذاته .

الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالحرك هو تلك الخصوصية .

الخامسة ما سرد ذكره في الفصل المتقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالحرك إذا لم يخل إما بأن يحرك لأن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى إنه يتحرك<sup>(١)</sup> إنه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة

(١) حاصله أن الموضوع الذي هو الحركة يرتفع من البين لأن الكمال الذي هو مأخوذ في تعريفها يتحقق بأن يكون مسبوقاً بالقوة وإذا كان الجسم متحركاً لذاته والذاتي لا يشغل لا يكون قوة الحركة سابقة فيه عليها فيكون الحركة فيه بالفعل وإذا قد نرى أنها حركة وهي كمال أول ، ومبطل الكمال إن يكون دفع قوة فهي بالقوة أيضاً . س ر ه .

فيكون الحركة فيه بالقوة و القمل معاً هذا محال .

السادسة إن نسبة المتحرك القابل إلى الحركة بالإمكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب ، والوجوب والإمكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك .

قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضاً على الثلاث الأولى أليست الطبيعة محركاً لذاتها مع أنها لا تحرك أبداً ، ولا يبقى الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محركاً لذاته ولم يلزم شيء مما قلتموه ، فلتن قلتم إن الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أوزوال حالة ملائمة فينبعد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة ، والسكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائمة ، والملة إن كانت في اتجاهها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك إلا بإيجاب لغوات ذلك الشرط . فنقول : إذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافية حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو العجبة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها . فنقول : إن كل جسم فلم مقدار له صورة وله هيولى أما مقداره فبوالأبعاد الثلاثة ولا شك إنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها ، وأما الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها ، وذلك لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية<sup>(١)</sup> لهذه الأبعاد لأنها أضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها

(١) ما هنا شق آخر وهو ان يكون عبارة عن ذات له قبول الأبعاد ، والقابل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر مقوم لجسميته وهو معنى واحد أيضاً فالجسمية نوع واحد

هذه القابلية ، وإذا ثبت إن الجسمية أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفاً في الأجسام وإن كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الأبعاد ، و الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

ثم قال : وإن سلمنا إن الأجسام مشتركة في الصوة الجسمية و لكنها غير مشتركة في مادة الجسم ، فبإلحاق الجسمية ليست علّة للحركة فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصة .

أقول : كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد <sup>(١)</sup> أمر بديهي لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه و ذلك يكفي لاثبات المبادئ الطبيعية و المحركات الخاصة إذ يعلم أن الحركات و الأوضاع والأيون كلها عوارض و أوصاف لذلك الأمر المشترك ، فإن الكون في الممكن لا يوصف به إلا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق و كذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض و إلى أمر

(١) أي كالبديهي فإداة التشبيه معلومة فلا يفتقر قوله و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان الخ وجه المناقاة أن البديهي غير محتاج إلى الاكتساب بالبرهان أو يقال المراد بالبرهان التنبه لاحتياج البديهي بالنسبة إلى بعض الأدلة التي تنبيه ما اتفق المطلب نظري لكن البرهان عليه أن يقال أرادوا بالجسمية القابل للأبعاد الثلاثة المخطوط الثلاثة المتقاطعة على ذواها فوامم ولا شك أن مناط قبول المخطوط المذكورة هو الامتداد فلو كان متعلقاً بالتنوع فاما أن يريد الاختلاف بالعكسية و المنصورية و النارية و الهوائية و نحوها فذلك الاختلاف لا يدخله في منطوقه القبول لها ، وإيضاً هذا الاختلاف تمت تصحح القبول فلا دخل له في مناطه و أما أن يريد الاختلاف في ذات الجوهر القابل للمخطوط المذكورة فهذا لا يمكن بل لا يتصور مع كون الكل مشتركة في قبول المخطوط إذ فرضي الاختلاف الذاتي في نفس ذلك الجوهر بلان يكون أحد أنواع الامتداد والآخر جوهرأ مجردأ والآخر حيولي أولي ، والآخر جوهرأ فردأ أو جواهرأ أفرادأ وشيء مما سوى الامتداد لا يكون مصححاً و منطوقاً لقبول المخطوط حتى الأخير كما قال الرئيس في الرسالة العلية : « جسم درحد ذات پیوسته است که اگر گسته بودی قابل ابعاد نبودی » فظهر أن ما ذكره الإمام كلاماً بامتل و عاقل - سهو .

خارج و كذا الانتقال من ممكن إلى ممكن فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محالة و هو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضاً لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتنى<sup>(١)</sup> على اثبات الإمكان والقوة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للمشيء يجوز أن يكون الفاعل والقابل فيه أمراً واحداً ، وبعضها يبتنى على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكن كموصوفه متفقاً في الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد ، وهم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أن الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره .

و أما قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد . فنقول : إن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لجهة الاختلاف كما يبين في مقامه ، و نحن نعلم يقيناً أن قابلية الأبعاد وإن كان أمراً نسبياً فإنها يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف<sup>(٢)</sup> فيه ، و ذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة و اتفاقاً وإن كانت الأجسام متخالفة الماهيات ، وبهذه تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الأجسام مبادي للحركات و الآثار المتفتنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة و الاستعداد وليست هي أيضاً مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع والصور ، و بهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علّة الحركة هي المادة المخصوصة و لم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها و ستعلم أن الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم .

ثم قال إن الملك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع

(١) كالعامس والسادس ومثله الكلام في حضي تلك الطرق الدامع كون الهيوليات

الخ - ص ٥٥ .

(٢) أي بالعنكية و العنصرية ثم العنصرية بحسبها ومثله الكلام في قوله متخالفة

الماهيات - ص ٥٥ .

والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلنكن الحركة أيضاً لجسميته و إن لم يكن كل جسم متحركاً ، و إن كان لأمر<sup>(١)</sup> موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللزم بسببه ملازماً لجسميته ، و إن كان ملازماً عاد التقسيم ولا يقطع إلا بان يقال تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فمبه تجوز للخرق والفساد ، أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إما بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلنكن الحركة أيضاً كذلك . و إن قيل إن تلك الملازمة لما حصلت فيه الجسمية و هو المادة فإن الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد و كانت مقتضية لتلك الأشكال و المقادير الجسمية أيضاً حصلت الملازمة بين الجسمية و تلك الأمور فعلى هذا نقول ليم لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضى حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك .

أقول: أما الذي ذكره في التعليل فمبناء على الفعلة عن أحوال الماهية ، و كيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن<sup>(٢)</sup> وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج ، وعن معرفة أن الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المحصورة التي في الأجسام محتملة لجسميتها لا أن الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية ، وبالجمل للخواص واللوازم المحصورة

(١) كالطبيعة - سره .

(٢) حاصل الجواب إن المورد قد جعل الجنس في التركيب الذهني والمادة اعنى المهيولى الجسمية في التركيب الخارجى معصليين مستقلين و الفصل و الصورة النوعية لم توجدا بعد . ثم طالب علة لحوق الاتلاف الخاصة بردد الكلام بانها الجسمية او امر آخر ولم يعلم ان الجنس والمادة فانيان في الفصل والصورة وليست المحققين في الخارج لهذين حتى يكونان علتين لهما والاتلاف المتضمنة بل الفصل والصورة علة للجنس والمادة ولهما الاهتمام و لذبتك التبيين فالجسمية لازمة اهم للطبايع الخاصة لا المكس اللهم الا ان يراد العروض العقلية فان الفصل خاصة للجنس فعلا و قد مر في مباحث الماهية في فصل كيفية تقوم الجنس بالفصل ما يوضح هذا فارجع - سره .



في نوع نوع كما سبأتي في مباحث الصور . وأما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقنضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه المسئلة بالمادة هي بالتحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة إلا اسمها دون معناها فإن المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلا مبدا الآثار المختصة ، ولا نعني بالطبيعة إلا مبدا الحركة الذاتية ، ولا حاجة هنا إلى الاسم بعد تعصيل الحقيقة بالبرهان . ثم قال فالحاصل إن الحجة المذكورة لا تدل على إثبات القوى و الطباع إلا إذا بينا إن المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة .

فإن قيل: إن المادة لا تصلح أن تكون مبدا الحركة لأنها من حيث هي هي قابلة ، والشئ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً .

قلنا : قد ثبت في باب العلة فساد هذا الأصل وينتقد بر صحتة <sup>(١)</sup> يكون كافياً في إثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه ، وأقوى ما يتوجه عليه إن الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه .

أقول : قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل وأن يتفعل ، واختلاف جهتي القوة والفعل أعني الإمكان الوقوعي والإيجاب بالامرية ، وأما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبني على الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الأفعال التفسيرية وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي .

محمّد

(١) بعد تسليم الامام صحة عدم كون الشئ الواحد فاعلاً و قابلاً كان قول الامام : و اقوى ما يتوجه عليه الى قوله و ذلك يبطل ما قالوه ، باطلا اذ فيه نهات اللهم الا ان يبطل قوله واقوى ما يتوجه معارضة لاقتضا وبطل لفظ النقض في كلام المصنف قدس سره . بمعناه اللغوي ، وبمعناه ما فيه . سره .

## فصل (١٤)

### في تقسيم القوة المحركة ، وفي إثبات محرك عقلي

إن من المحرك ما يحرك بالذات<sup>(١)</sup> ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ، ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة الحركة ، ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة كالحرق ككتفها فقط كما ستعلم . وأيضاً منه ما يحرك بأن يتحرك ومنه ما يحرك لأن يتحرك كالعشوق إذا حرك العاشق والمعلم إذا حرك المتعلم ، ولاستحالة وجود أجسام بالانهاية يستحيل أن يتحرك متحرك كان معاً إلى غير نهاية ، وبيان ذلك إما أولاً فإن المتحرك يجب أن يكون جسماً أو مادياً ويلزم لاتناهي الأجسام ، وإما ثانياً فلأن العلل يجب أن تتناهي وذلك لأنه<sup>(٢)</sup> إن كان متحرك آخر ويحركه محرك وهو أيضاً متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصة ، وهو أنه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح الحركة مادام حكمها حكم الواسطة فيجب أن ينتهي إلى

(١) ما بالذات مقابل ما بالعرض ولم يذكر واختصر المصنف قدس سره و الشيخ في أواخر السماع الطبيعي من الشفاء فصل ذلك تقسم المحرك إلى المحرك بالعرض و المحرك بالعرض إلى المحرك بالعرض لذاته وتثيره فالمحرك بالعرض لذاته ما يثير إليه المصنف قدس سره بقوله و معلوم أن كل قوة في جسم تحرك فانها تتحرك أيضاً بالعرض و ما تثيره مثل المحرك لجالي القوة المتحرك بالعرض الحركة السمية فان الريح تحركها بالذات و تحركه بالعرض و قسم المحرك بالذات إلى المحرك بغير واسطة و المحرك بواسطة و المتحرك بواسطة و الواسطة ان كانت متصلة بنى الواسطة كاليد يسبها أداة و ان كانت منفصلة كالقدوم يسبها آلة و ربما لا يلاحظ هذا الفرق - سره .

(٢) برهان مأخوذ من برهان الوسط والطرف الذي أورده الشيخ لا يبطال التسلسل في العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات إلى محرك عقلي غير متحرك بذاته - ط مد .

محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة ، وهذا مخرج الأمور من القوة إلى الفعل والموجد ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمراً بالفعل وموجوداً بذاته ، فالمحرك الذي لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرك المبدء القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها وخير يتوجه إليه ومعشوق، ومعلوم أن كل قوة في جسم يحرك فإنها تتحرك أيضاً بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوة جسمانية ، وقد علمت اثبات أن كل جسم يفعل فعلاً خاصاً أو حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية ، فهي إما طبع أو أرادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية ، فإن الفعل الحاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير محال للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمراً ليس له وهذا باطل كما علمت ؛ فإذن إن كان معارق مشاركاً له في التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الملكية .

## فصل (١٥)

في أن المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس  
أمراً مفارقاً عن المادة

فنقول : اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إما أن جسم أولقوة فيه أولقوة في المفارق<sup>(١)</sup> إما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

(١) كالقوى الثلاث العقلية للنقل النظرى بل كالقل المستفادله كالقوى الجزئية للنفس الحيوانية وهو ظاهر ولهذا قال قدس سره في الثالث أن الكلام فيه كالكلام في الفارق ولوازيد القوى الجزئية المعركة بأن يكون الإضافة لأدى ملاحظة بطلان نسبة التنفصل إلى الشيء و غيره على السواء لكن ذهب عليه شق آخر كان عليه التعرض لاسطاله و هو أن يكون للذات الفارق بذاته و يبطل بأن نسبة الفارق إلى الكل على السواء ولم يلاحظه لم يتعرض له ولكن أشار إليه بلفظ الحركات مخصوصة ما بين الفارق من مباشرة الحركة ثم ابن استواء النسبة منه من الحركة المخصوصة - سره .

وليس الأمر كذا . وأما الثاني وهو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب . وأما الثالث فنلك القوة في المفارق إما أن يكون قصها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالقلام في المفارق وقد مر ، وإن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إما أن يكون الإرادة ميّزت هذا الجسم بخاصية فيه أولابل أثر فيه جزافاً فإن كان تأثيره جزافاً كيف اتفق ام يستمر أوضاع العالم سبباً لأفلاك على هذا النظام الدائمى أو الأكثرى إذا الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكن الأمور الطبيعية أكثرية أو دائمة وليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلية فلوست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه ، و يكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي يسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية من أحيائها وأشكالها وغير ذلك . و سنكلم فيها في باب الصور الجسمانية ، و مثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالما ، إذا سخن ، و الأرض إذا ارتفعت والهواء إذا ضغط بالقصر ، ردتها الطبيعة بعد ذوال المبدء القريب و القاصر إلى حالتها الطبيعية و حفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته ، والأرض إلى مكانها الأسفل ، والهواء إلى قوامه ورقته ، وكذا الأبدان إذا انصرفت أمزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق . و من هاهنا أيضاً يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج المعدم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة المعدم .

## فصل (١٦)

في أن كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه ، و كل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يحامع القبلية فإنه يسبقه مادة ، و ذلك لأنه <sup>(١)</sup> قبل وجوده يكون

(١) البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير في التعبير - طمد .

يمكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعاً<sup>(١)</sup> لم يمكن وجوده أصلاً، و لو كان واجباً لم يكن معدوماً فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه<sup>(٢)</sup> لأن كونه الشيء يمكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن، وهذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة<sup>(٣)</sup> والاعتبارية الصرفة لأنه إضافة ما منسوبة<sup>(٤)</sup> إلى ما هو إمكان وجوده<sup>(٥)</sup>

(١) أن قلت لا يلزم من نفي الامتناع والوجوب الإلزامي الذاتي وحامله الباعية فلا يعودنا إلى البادة .

قلت الإمكان الاستعدادي الذي حمله البادة إنما لزم من القلبية الزمانية التي لانهاج البعدي لا من مجرد نفي الامتناع والوجوب . على أن المراد تهيئتها من البادة السابقة و إثبات الإمكان فيها والباعية لاسبق زمني لها على وجودها - سره .

(٢) و ايضاً يلزم تقدم الشيء على نفسه لأن قدرة الفاعل على شيء يتوقف على امكانه لعدم القدرة على السمتع وبالجمله هذا القول لتدفع وهم كلامي بنشأه به لولم يندفع حاجة الكائن إلى البادة السابقة إذ لا يحتاج عند ذلك إلى موضوع سوى الفاعل و خلاصة الدفع التي ذكره ان امكان الشيء صفة ذلك الشيء المتفعل و القدرة صفة الفاعل و هذا نظير قول من يصحح الصفة في تفسير قدرة واجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات بان الصفة وهي الإمكان معتبرة في جانب المفعول و هو العالم فيدفع ذلك المثل هناك . ايضاً بان تفسير صفة الفاعل بصفة المفعول غير صحيح فقدره الواجب تسمي صدور الفعل عنه مسبوقاً بالعلم والشية - سره .

(٣) أي بخلاف الإمكان الذاتي فإنه مركب من العليين و الطب معن و موصوف الباعية المطلقة التي هي اعتبارية معن لهذا الاعتبار اضافياً - سره .

(٤) ولا تصاف هذه الامكان بالثمة و الضعف المستحق لقرب الممكن من الحق وعدمه ، وهذا شأن الأمور الخارجية دون الاشارات العقلية - ط مدظله .

(٥) أي الاستعداد وبهذا الاعتبار امكان استعدادي واما باعتبار نفس البادة والموضوع و المتعلق فهو استعداد لا امكان استعدادي فالإضافة معتبرة في هذا الإمكان - سره .

فيكون الاضافة مقومة له ، و ليس إمكان الوجود المطلق <sup>(١)</sup> جوهرأ ولا عرضأ غير  
نفس الاضافة ، و لو كان الإمكان جوهرأ لكن له وجود خاص مع قطع النظر عن  
الاضافة ، و لو كان كذلك لكن قائم الوجود بذاته لا منشأ لا مكانه ، و كذا لو كان  
عرضأ قارأ ، <sup>(٢)</sup> فقد علم <sup>(٣)</sup> أنه ليس لإمكان الوجود مطلقاً وجود في الخارج ثم يمرض  
له الاضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانيات المخصوصة حتى  
يكون مضافاً مشهورياً <sup>(٤)</sup> لا حقيقياً فهي أعراض لموضوعات ، و الاضافة مقومة لإمكان  
وجود كذا ، و الجواهر لا يقومه العرض فهو عرض <sup>(٥)</sup> فيجب أن يكون موجوداً في

(١) المراد بالوجود المطلق هنا الوجود الذي هو محمول الهيئة البسيطة والوجود  
التيه محمول الهيئة التركيبية كالكتابة ونحوها لزيد والاطلاق بالنسبة الى الصور والمرض  
و النفس - س ر ه .

(٢) أي يكون الاستعداد حيثئذ ممكناً لا امكاناً وليس التشبيه في القيام بالذات و  
هو ظاهر و اما قال لا منشأ ولم يقل لا امكاناً لان الاستعداد منشأ وراسم للامكان لانسه  
كما عرفت انه مضافاً الى السند له امكان له لما هو الامكان ليس الا الاضافة و لهذا قال  
انه مضاف حقيقياً لا مشهورياً و الا لنفس الاستعداد ما يمرض له الاضافة فهو مضاف مشهورياً  
و كيفية ، و اراد بالقار المرض التأمل المتكرر في العمل لا ما يقابل المتجدد . ثم المراد ان  
الامكان الاستعدادي بانه مأخوذ في خواصه الاضافة ليس عرضاً متقدراً و لا يتأني ان  
يكون بانه ملزوم الاضافة عرضاً متقدراً و مضافاً مشهورياً و سيرويه ممكناً لا امكاناً  
منوع بل يكون امكاناً لما بعده لا بالنسبة الى ما قبله و التسلسل تماثلي مجوز كما سيأتي  
عند قوله « ربما يجب ان يعلم ان الامكان الخ » كيف و هو امر يقبل الشدة والقرب و  
البعد و هنا دليل الوجود - س ر ه .

(٣) و ذلك لان الامكان الاستعدادي نفس الاضافة لما عرفت من الفرق بينه وبين  
الاستعداد نفسه ، و قد اطلاق ليشل النفس والمرض والصورة جميعاً - س ر ه .

(٤) متعلق بما قبل كلمة بل - س ر ه .

(٥) و معصه ان هذا الامكان هيئة في الموضوع تربطه بالممكن اذ لاحظها العقل  
وجدها نسبة متكررة قائمة بطرفين هما الموضوع و الممكن فالذي يقوم بالموضوع هو  
امكان ان يصير هو الممكن الاتي وجوده والذي يقوم بالممكن هو امكان ان يوجد في

موضوع ، فلنسم هذا الإمكان قوة الوجود<sup>(١)</sup> و حامله موضوعاً و مادة و هيولى باعتبارات ؛ فهذا الإمكان أمر وجودي و إن صحبه العدم ، و هو عام محوم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسمي يعبر عنها بمكان وجود كذا و كذا ؛ فإذن كل حادث قد سبقه المادة - والمادة هي سبب من أسباب الحدوث - و حيث يكون حدوث و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكان و الفاسد واحدة و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأساً و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لا مكانها هيولى أخرى فيتسلسل<sup>(٢)</sup> ، وهذا محال إلا على وجه ستقف عليه<sup>(٣)</sup> من تجدد دها مع تجدد الصورة على الاتصال . و اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعاً و إلا يسبقه موضوع آخر و كذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان . و بما يجب أيضاً أن يعلم أن الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثاً ، و يسبقه لا محالة إمكان آخر سبقاً زمنياً إلى لا نهاية ، ثم الهيولى و كذا كل ماد، إما هي مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئاً لا على أن يوجد ، و إمكان الصورة

#### ❖ الموضوع - ط مد .

(١) وعلى هذا يكون نسبة هذه الهيئة الاستعدادية بانها وجود للشيء بالقوة في مقابل وجوده بالفعل إنما هو خروج من التجوز ، ويكون أيضاً معنى انقسام الوجود المطلق الى ما بالفضل وما بالقوة ان الوجود اما قائم بذاته لا نسبة له الى شيء و اما هيئة استعدادية لها نسبة الى وجود من شأنه ان يوجد لموضوع هذه الهيئة . فافهم ذلك - ط مد .

(٢) و أيضاً بالهيولى الباقية في الاحوال يصح ان يقول هذا الكائن ذاك الفاسد او بالعكس لان صورة لا تنقلب الى صورة و احديهما غير الاخرى و هيولاهما مشتركة فاذا لم تنق الهيولى أيضاً لم يصح ذلك ثم ان قيل هذا التسلسل تعاقبي ليس معالاً عندهم لان سبق هذا الامكان سبق زمني . قلت الامكان الاستعدادي و لن كان سابقاً للزمان الا ان حمله يجتمع مع الشيء الحادث - س و د .

(٣) يشير الى ما سبق في الكلام على الحركة الجوهرية ان المادة متحدة مع الصورة تابعة لها في الحدوث و التجدد - ط مد .

هو أن يوجد لأعلى أن يصير بالفعل شيئاً فإنها هي فعل : فنقول : إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولائها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنها إمكان وجود الصورة ، مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقلت وعقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم . فهذا ينحل شبهة من يقول<sup>(١)</sup>

(١) معناه ان ملاك الشبه هو دوران النسبة بين الوجود و المعدم ولا خير فيه فان هذا الدوران في المضاف اساً هو في العقل فقد قبل ان المضاف ماهية اذا عقلت عقلت بالقياس الى ماهية اخرى معقولة بالقياس اليها أو ماهية اذا عقلت عقلت مع ماهية اخرى معقولة معها مدوران النسبة و تكررهما اساً هو في العقل و ان كانت نفس الاضافة التي لها هذه الصفة في الخارج ملامح من اضافة الموجود بنحو الى المعدم كاضافة الهيولى الوجودية بنحو الى الصورة المصنوعة بعد .

و الحق ان الاشكال غير ناش من تكرار النسبة الاضافية بين الوجود و المعدم حتى يندفع بانه في مرحلة ماهية المضاف بل من حيث ان هذه النسبة الوجودية خارجاً القابلة بالمادة نوع قهراً بها رابط قائم بطرفين ، ولا معنى لتحقيق الوجود الرابط بين موجود ومعدم ولذا كان من الواجب اجتماع طرفي الوجود الرابط في الطرف الذي تحقق هو فيه من نفس او خارج او حقيقة او اعتناوكما تقدمت الاشارة اليه في بحث الوجود الرابط في أوائل الكتب فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالامكان والقوة بين المادة الوجودية و الصورة المصنوعة بعد حتى اذا وجدت الصورة احدثت النسبة .

و الاولى ان يقال في تحرير البرهان ان كل حادث زمني يتبدل اليه امر آخر سواء كان من الصور او الاعراض كالسار التي يتبدل اليها الهواء ، و الهواء الذي يتبدل اليه الماء و الكيمياء ، و المقادير التي توجد في الاجسام بعد ما لم تكن فله امكان في المحل الذي يتبدل اليه و هو امر وجودي قائم بالمحل يربطه بالحادث المترتب و اذ كان بذاته رابطاً للاول بالثاني و ليس هو من الاول بل أمراً قائماً به يربطه بالثاني فهو وجود رابط ، و اذ كان الثاني غير موجود مع الاول وقيام الرابط بهما معاً يقتضي بوجودهما معاً في ظرف تحقق ارتباط الثنائي وجود مع الاول لا يترتب عليه جميع آثار الثاني و هو قبل وجود الثاني الذي يترتب عليه جميع آثاره بالفعل ، و هنا هو السر في اجتماع هذا



إنَّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدم ؛ فإنَّ حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه ، و إن قيل إنَّ سعة الحوض و سحن الدار كلُّ منهما

الذي نسبة بالامكان مع الاول الذي هو فعلية مباينة بل اتعاده معه وجوداً من غير أن يؤدي ذلك الى التداخل بين المتباينين لكونه وجوداً لا يترتب عليه الاثار لان التداخل بين المتباينين انما هو في مرتبتها و هو السر ايضاً في زوال الامكان و القوة مع تحقق الفعلية فانما هو من باب اندماج مرتبة مع عدم ترتب الاثار في مرتبة ترتبها لامن باب انتفاء شيء من اصله عند ثبوت آخر ، وبذلك يظهر ان العامل لهذا الامكان ليس هو الصورة الاولى بل جوهر آخر منه متعدد به بحمل الامكان و يتعدد مع الصورة الثابتة لمكان التبدل القاض بوجود امر مشترك بين التبدل والتبدل اليه واذ كانت الصورة الاولى حاله في سبق الامكان حال الصورة الثابتة في سبق امكانها عليها فهذا الجوهر المتعدد مع الثابتة العامل لامكانها هو بعينه حامل لامكان الاول قبلها ومتعدد بها كذلك ، وهكذا الحال بالنسبة الى الصورة التي قبلها فهناك جوهر واحد مشترك بينهما عليها الامكانات و الصور و هو متعدد مع كل صورة عند صليتها و مع امكانها قبل صليتها عند فعلية الصورة السابقة وهو الذي نسيه بالمادة .

فهناك مادة مشتركة الوجود بينهما على الصور عليها تحول في بعضها امكان جميع الصور و تحول لئلا كل صورة امكانها الخاص بها و يتبدل الامكان الى الفعلية بضية الصورة وتماثل الصور على جو الاتصال لا حسب العرض الفعلي ولو كان هناك انقطاع خارجي لبطلت المادة بطلان الصورة الاولى و يظل ذلك معنى التبدل و التسبب الوجودية بين السابق و اللاحق .

و بذلك يطبق حد الحركة على حال الصور في تماثلها على المادة و يعود حقيقة كل صورة الى قطعة من امتداد هذه الحركة و هذه هي الحركة الجوهرية التي تتحرك بها المادة في صورها فافهم ذلك و يظهر به ان وجود الشيء بالقوة مرتبة من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التي ترتب على وجوده بالصل و ان القوة و جود له حقيقة كالفعل و بذلك يستقيم انقسام الوجود مطلقاً الى ما بالقوة و ما بالفعل من غير ان يعود الى تقسيم الوجودية العامة الامكان الاستعدادي ومطلق الفعلية التي غيره . و يظهر به ايضاً ان عبارة المادة الصورة اتحادية لا اضافية ، وان نسبة المادة الى الاستعداد الذي هو

معنى وجودي و القوة معنى عدمي<sup>(١)</sup> كان كل منهما بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلاً إلى الوجود هو معنى عدمياً ، والقوة التي هي بالإطلاق معنى عدمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً .

تنبيه إن بعض الحوادث<sup>(٢)</sup> يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً في المادة ، و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها ؛ فالأول كالصور الجسمية و الثابتة كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس ، و المادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء ؛ فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين ، لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم ؛ فتبين لك إن المادة حلة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها الوجوديون ؛ أحدهما لأن يتقوم بها الوجود عنها وهذا ليس للنفس المنطقية . والثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه ، والمحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

بوجوده إمكان استمدادي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التلبيسي فإمكان صورة كذا تبين للمادة النسبة كما إن الجسم التلبيسي تبين الجسم الطبيعي اليوم ، و لهذا البيان نتائج و مروج كثيرة أخرى سنعرض لبعضها إن شاء الله تعالى فيما يناسبه من البورد - ط م د .

(١) هذا جواب للشرط بمعنى كونها و جوديين لا يتألفي كونها قوة إذ يستمد له أمر مخصوص كالماء والقوة التي هي صرف القوة ، ومعنى عدم مطلقاً ما كان قوة على الوجود مطلقاً كما في السامية - سر م .

(٢) يشير (ره) إلى أن حكم السبوقية بالمادة في النفوس الانسانية الشاملة بالمادة تعلق التدبير و ان لم تكن مطلية في المادة كالصور الوعية المادة فالبرهان السابق جار في النفوس كجربانه في الصور هذا على قول الشاين بتجرد النفوس الانسانية في اول وجودها ، و اما على قوله ره من كونها جسمانية المحدث روحانية البقاء فالأمر اوضح و كذلك يجري البرهان في النفوس غير الانسانية سواء قيل بباديتها او بتجردها و كذا في الامراض المادية كما لا يخفى - ط م د .

يمكن الوجود على عدمه ، ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبأن في بعض الصور إنها توجد فيها فبحسب الحاجة إليها لمعنيين أحدهما للحدث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصورة ، و أما النفس الا نسائية فإنما يحتاج إليها للحدث ، و زيادة التحقيق في هذا المعنى و حل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سذكروه في باب بيان بقائها بعد الموت . و اعلم أن المعلق المحض لا يمكن له بحسب الواقع وإلا لكان لوجوده حامل و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة عادية كلية له فيحدد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر .

## فصل (١٧)

### في ان الفعل مقدم على القوة

إن الأصول الماضية أو همت إن القوة متقدمة على الفعل مطلقاً و هذا مذهب أكثر الناس و جلهم حيث ذهبوا إن المادة قبل الصورة و الجنس قبل الفعل ، و لا نظام العالم قبل نظامه ، و ماهية الممكن قبله وجوده و ليس الأمر كذلك<sup>(١)</sup> .  
والشيخ حكى في الشعاع مذهب أقوام ذهبوا إن القوة قبل الفعل ، و هم تفرقوا في هذا فرقاً و تحزبوا أحزاباً .  
فمنهم من جعل لله بولي وجوداً قبل الصورة ثم<sup>(٢)</sup> أنبأها الفاعل كسوة الصورة

(١) فإن سبق المادة الجنس باطل و العلة كما نقل عن الإمام من علة الجنس بما هو جسم لمركبات المخصوصة أو المبادئ المخصوصة - س و .

(٢) ان أرادوا القيلة الزمانية لله بولي أو الظلمة والهلوية والغلاء ما هي مأولة إلى الهبولى مهي باطلة ماها مستلزمة لله بولي المجردة عن الصورة بأجسامها وهذا باطل، و هي قوة القول بامسك الله تعالى عن الجود و انقطاع الفيض و امول النور و حدوث لتكلم و غير ذلك من المفنورات ، و ان أرادوا القيلة الذاتية الوجودية كما نقل فهو أيضاً باطل لان الامر بالعكس كما علمت من قتله الجنس في الفصل والباد في الصورة

إمّا ابتداءً أولداع دعاء إليه كما ظنّه بعض عامة القدماء فقال إن شيئاً كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتداركها البارى فأحسن تصويرها .

و منهم من قال : إن هذه الأشياء كانت في الأول تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها البارى طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام .

و منهم من قال : إن القديم هو الظلمة أو الهلوية أو خلا غير متناه لم يزل ساكناً ثم حرك .

و منهم من قال : بالخليط الذي يقول به أنكساغورس<sup>(١)</sup> و ذلك لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما في البزور و النطف و في جميع ما يصنع .

فنقول : إن الحال في الأمور الجبرئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني و الإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتمده ، ثم القوة مطلقاً منأحره عن الفعل بوجود التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به ، و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعداً لشيء فإن ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً ، ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة أصلاً كالأول تعالى والمقول

والمالكية في الوجود ، و أن أرادوا القبلة بالرتبة الخلية فلا بأس بها إذا جعل الجنس الانسى الطيسى و الهىولى الأولى مبدأ مصدراً في السلسلة الطولية الممودية؛ فيكون إشارة إلى التغيرات الاستكمالية بالنظام والترتيب من الاخرى الى الاشراف الى أن ينتهى الى الفناء المسمى و الانسحاق في سطوع نور الانوار ، وقد قل ان العالم كان أولاً مظلماً ثم قاعاً مغمطاً ثم اجاماً ثم ملأ من الضطادع ثم من الافراس ثم من بنى الجان ثم من شى آدم فتفتطن - س و ه -

(١) ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفي القوة و الانقلاب و الاستحالة إذ كل شيء في كل شيء بالفعل عنده و لها كيون و بروز متناسبة سبق اللا نظام على النظام

- س و ه -

المعالة ، ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلك الفعل مما يحدث فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تناهي العلل . و أيضاً فإن الفعل يتصور بذاته و القوة يحتاج تصورها إلى تصور الفعل . و أيضاً فإن العمل قبل القوة بالشرف و الكمال كيف و العمل كمال و القوة نقص ، و كل قوة على فعل<sup>(١)</sup> فذلك الفعل كما لها ، و الخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشرف هناك ما بالقوة ، و الشيء لا يكون من كل وجه شراً و إلا لكل معدوماً ، و كل شيء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجبل أو لأنه يوجب في غيره عدماً كالظلم ؛ فالقوة لأن لها في الخارج ضرباً من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت<sup>(٢)</sup> مقدم على الماهية تقدماً بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلاً فقد بان إن الفعل مقدم على القوة تقدماً بالعلية و بالطبع و بالشرف و بالزمان<sup>(٣)</sup> و بالحقيقة كما أومأنا إليه .

(١) هذا الكلام لو أجرى على الحقيقة كان مؤيداً لما قدمناه ان القوة مرتبة ضعيفة من الفعل لا يترتب عليها آثاره ، و أما مع النسخ من ذلك فلا معنى لجعل صورة جوهرية كمالاً لكيفية استمدادية قائمة بالمادة تبطل حدوث الصورة اللاحقة - ط مد .

(٢) الأولى و الوجود بخلاف كلمة إذ و التصود بيان التقدم بالحقيقة بان القوة ليست عدماً بل لها ضرب من الوجود و الوجود متقدم بالحقيقة على الماهيات و من جعلتها ماهية القوة و وجودها فعل ؛ فالفعل أي وجود القوة متقدم بالحقيقة على القوة أي ماهيتها ، و أما بياها بان ما بالفعل و هو الوجود مطلقاً متقدم بالحقيقة على ما بالقوة و هو الماهية مطلقاً فغير جائز لان الكلام في القوة الاستمدادية لا الامكان الذاتي - س و د .

(٣) المستنبط كذلك من فعوى كلامه فانه اذا نظرنا نظراً جزئياً فكما ان للقوة الجزئية في الزمايات تقدماً على فعل جزئي كذلك لفعل جزئي آخر تقدم على تلك القوة فيها بل داخل في اطلاق قوله قدس سره فانها لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به الخ . من ذلك البيان لمطلق تقدم الفعل على القوة و بعد ما اطلق البيان خصص ببيانات اخرى بكل من اقسام التقدم - س و د .

وهم و اللدفاع فإن قلت : إن القوة في بعض المواضع خير من الفعل ، والفعل شر من القوة فإن القوة على الشر خير من الفعل الذي بإزائه والكون بالفعل شر أشد من الكون بالقوة شراً كما إن الكون بالفعل خير أخيراً من الكون بالقوة خيراً إذ لا يكون الشرير شريراً بقوة الشر بل بملكة الشر . قلنا : صدقت ولكن هذا أمر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم مافيه شر كما إن الفعل الذي بإزائها كالظلم والمرض وأشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له إنه شر ما لقوة على ذلك الفعل من جهة أنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيراً من فعله ، حيث إن عدم العدم يلزمه وجود : فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضاً إلى الفعل كما إن جهة الشرية في فعل الشر رجعت إلى القوة .

## فصل (١٨)

في تحقيق موضوع الحركة و ان موضوعها هل الجسم أم غيره  
لما علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها أمر متصل بتدريج قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة : فإما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل ، ومحال أن يكون بالقوة <sup>(١)</sup> إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً

(١) ان قلت : الموضوع في الحركة الجوهرية هو الهولي بل في الكمية أيضاً .

قلت : أولاً هذه المذكورات على منحنى القوم كما سيشرح ، وثانياً ان الهولي

بصورة ماموضوعة للحركة في الصورة الحية كما أنها ببقدر ما تتحرك في المقادير

المقصودة - س د .

بالمعل ، و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أولاً يكون كذلك ؛ والأول محال  
 إذا الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لعلاقة بينه و بين المادة أصلاً ،  
 وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه  
 منحرفاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام ، فكل ما هو بالفعل  
 من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة ، و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة  
 فغيب ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون  
 المنحرفاً عن المادة يطلب بالحركة أمراً ، وأيضاً الحركة أمر طار على الشيء المنحرف  
 و يجب أن يكون في الشيء الذي يطرأ له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يطرأ له  
 الحركة معنى ما بالقوة ، والمعلق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون  
 جوهرأ مركب الهوية بما بالقوة و بما بالفعل جميعاً وهذا هو الجسم .

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية  
 لوجوه من البيان :

الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها منحرفة كية الشيء بالمعنى  
 النسبي لامابه يتحرك الشيء فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهرى ولا يتحصل  
 الشيء بما هو أنقص وجوداً منه .

و الثاني لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل ، ولا يصح أن يوجد جسم  
 عام مبهم لا في العقل <sup>(١)</sup> بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعاً خاصاً .

والثالث لأن <sup>(٢)</sup> الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

(١) بل يوجد في الخارج أيضاً ولكن مرتباً لمكاناً للصورة النوعية ، وحاصل الوجه  
 انتهى أن الحركة لو كانت صورة متنوعة قامت مقام الطبائع النوعية و معلوم أن الجسم  
 المطابق لا يوجد له مكاناً للطبائع فكذلك بالنسبة إلى الحركة حيث لا يكون الجسم  
 موضوعاً لها حيث لا توجد تنوع الجسم قبل الحركة - س و هـ .

(٢) هذا نظير الأول بناء على أن المرض لا يقوم الجوهر الواسع ولا ينقسم الجوهر  
 لعنسى و الثالث بناء على أن ما بالقوة لا ينوع ما بالفعل - س و هـ .

لا ينوع أمراً بالفعل

والرابع إن الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ، ولعدم بعدم أجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فنبت إن الحركة تعرض للمحسم بعد تقومه ، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاماً فيه تنوير القلب .

## فصل (١٩)

### في حكمة متفرقة

اعلم أن الحركة لما كانت متحركة كية الشيء لأنها نفس التجدد والانقضاء فيجب أن يكون علة القربة أمراً غير ثابت الذات وإلا لم ينعدم أجزاء الحركة<sup>(١)</sup> فلم تكن الحركة حركة والتجدد تجدداً بل سكوناً وقراراً ؛ فالفاعل المزال لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات ، وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنه وجوداً ، وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل العمل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة<sup>(٢)</sup> من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب ؛ فالفاعل القريب للحركة لابد أن يكون ثابت الماهية<sup>(٣)</sup> متجدد

(١) البيان كما ترى منى على كون الحركة القطعية موجودة في الخارج والامكن منه مستنداً إلى أن الذي في الخارج هو الحركة التوسعية وهي لثانها واستمرارها يمكن أن تقوم بأمر ثابت نظير ما ذكره في ربط الحادث بالقديم - ط مد .

(٢) أي تجدد وجود الطبيعة من العوارض التحليلية أي اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الطبيعة ، وهو المراد بوجود فاعلها القريب لكن ضمير فاعلها يعود إلى الحركة العرضية التي هي من العوارض المتأخرة في الوجود عن وجود مروضها ؛ والكلام من باب الاستخدام و ذلك لأن الحركة الجوهرية التي للطبيعة دائمة لاعتلال . و قد صرح بأنه لا يتخلل العمل بين وجود الطبيعة و ذلك اللازم - س ر ه .

(٣) المراد هنا وفيما سدد من ثبات الماهية أن ليس التجدد في مرتبة الساميات الطبائع لا أن الثبات في المرتبة ليرد إليها في المرتبة لاثابة ولا متجددة - س ر ه .



الوجود . وسنعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة ، وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعاً وهي <sup>(١)</sup> كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موحود ، فقد ثبت و تحقق من هذا إن كل جسم أمر متجدد الوجود شيئاً الهوية وإن كان ثابت الماهية ، وبهذا يفرق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد والانتفاء ، وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أراضها <sup>(٢)</sup> فلكية كانت أو عنصرية ، فما ذكر في الفصل السابق من أن موضوع الحركة لا يهد وأن يكون أمراً ثابت الذات صحيح إذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد ، أو عني به موضوع <sup>(٣)</sup> الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو . وما ذكر أيضاً فيه من أن موضوع الحركة مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل ، وهو إن الموضوعية والعروض إن كانا

(١) ما ذكره في الفصل السابق ان الحركة لاتنوع جوهرأ حساباً يصح في الحركات المرضية لا الجوهرية فان الصورة النوعية للبساط لما كانت الحركة من ذاتيات جشيتها الوجودية وان لم تكن ذاتية لشئيتها ماميتها صح ان الحركة الجوهرية متنوعة لها - س و ه .

(٢) هذا وما سيجي من قوله : أو عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو يدلان على انه (ره) قائل بان جميع المقولات متحركة بحركة لجوهر الموضوع لها ، ولازم ذلك كون الحركات غير اللازمة التي في المقولات الاربع : الابن والوضع والكم والكيف غير مستند الى محض طبيعة الجوهر المتحرك ، ولهذا المسئلة فروع عجيبة متوضح لك بعضها كمايات هذه الحركات الاولية اللازمة ، و مسألة الحركة في الحركة و كون الحركات اللازمة غاية الحركات غير اللازمة ، و كون جميع الساديات في صراط التجرد - ط مد .

(٣) و لكن عني بالثبات مامو بالاضافة الى أراضه فان الجسم المتحرك في الابن أو الكيف مثلاً ليس منه متجدياً مثلها كما ان مشرقة التارثانية بالسبة الى تجدد مشرقة الماء التدريجية - س و ه .

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها<sup>(١)</sup> مركب في الخارج من أمر به يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً في كل زمان الحركة ومن أمر يكون<sup>(٢)</sup> بالقوة متحركاً لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي<sup>(٣)</sup> كما في اللوادر؛ فالقابل والمفاعل هناك أمر واحد، والقوة والعملية جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر، وكما إن ثبات الحركة عين تجددتها وقوتها على الشيء، عين فعلية القوة على ذلك الشيء، فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنه عين تجددتها الذاتي، وتحقيق هذا المقام إنه لما كانت حقيقة الهبولي هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدود التجديدي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فلم يبولي في كل آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكل صورة هبولي أخرى<sup>(٤)</sup> يلزمها بالاجتناب لما علمت أن الفعل مقدم على القوة، وتلك الهبولي أيضاً مستعدة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها بالاستعداد وهكذا لنقدم الصورة على المادة ذاتاً وتأخر هويتها الشخصية عنها زماناً؛ فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

(١) مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحركة وبالركب مجموع الموصوف والصفة، وبالثابت المشترك مع أنه لا ثابت عنه الجسم النوعي من جهة الوجود والاصل المحفوظ واتصال الحركة اذ الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية ولما مر

(٢) أي يكون به الجسم بالقوة متحركاً - س د هـ .

(٣) هذا في الحركة الجوهرية وتجدد الطبيعة وأوله بالاتحاد الاكتفاء بالتقابل أي الموصوف لأن الذاتي لا يطل - س د هـ .

(٤) لكن فرق بين الأخرى في الوضعين فإن الصورة الأخرى متغيرة بالذات للصورة الأولى بقتضي كون الصورة ما فيه التجدد، وأما الهبولي الأخرى متغيرة للهبولي السابقة باعتبار متغيرة الاستعدادات وكذا ما به الاستعدادات لأن هبولي العناصر مشتركة وهي الباقية في التبدلات، ولأن موضوع الحركة لا يد من بقائها - س د هـ .

يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ، و لتشابه الصور في الجسم البسيط  
 طن فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد وليست كذاث بل هي واحد  
 بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصي لأنها متجددة متعاقبة <sup>(١)</sup> في كل آن على نعت  
 الاتصال لا بأن يكون امور متباينة منفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الحر.

## فصل (٢٠)

في اثبات الطبيعة لكل متحرك و انها هي المبدء القريب لكل  
 حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية

أما إذا كانت الاولى فظاهر إن فاعلها الطبيعة ، و أما إذا كانت قسرية فلأن  
 الفاسر العلة المبدء و المبدء علة بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير منقطعة  
 بعد . و أيضاً لا بد من انتهاء القواصر إلى الطبيعة أو الإرادة ، و أما إذا كانت إرادية  
 فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة ، و كثير من أولى البحث <sup>(٢)</sup> و  
 إن رموا إن النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق  
 إن المبدء القريب لها بعد تحقق النخيل والإرادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة  
 و الاوتار و الرباطات ، و تلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء و الآلات جعلت  
 مطيعة لإياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها ، و نحن  
 نتيقن بالوجدان فصلاً عن المرهان إن الأمر المميل للجسم و اصارف له من مكان  
 إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به وهي المسمّاة بالطبيعة ؛  
 فالمبدء القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها

(١) و لازم ذلك ان هناك وجوداً مستمراً واحداً سيالا يشترع من حدوده المفروضة

ماهيات غنية كالاسان والحيوان والنبات ومعد ذلك - ط مد

(٢) و المصنف قدس سره أيضاً يقول ان النفس هي الفاعلة لكل الاقاييل و

لمدركه لكل المدركات لكونها جسمية العلوث روحانية الماء و لها مراتب الا ان

هؤلاء مطلق القوى و الطبائع بخلاف المصنف قدس سره - س د .

تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ، و لهذا عرفها الحكماء بانها مبداً أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض ، وقد برهنوا أيضاً على أن كل ما يقبل الميل من خارج <sup>(١)</sup> فلا بد أن يكون فيه ميل طباعي فثبت إن مرادول الحركة مطلقاً لا يكون إلا طبيعة ، وقد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية ، ولو لم يكن سيالاً متجدداً لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، و الحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بأن الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة إلا أنهم قالوا لا بد من حقوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية و كتجدد الإرادات و الأشواق الجزئية المنبثقة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة .

أقول : ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فإن تجدد هذه الأحوال و تغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة ، و علمت أن العس لا تكون مبداً للحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجديدات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبداً له يستدعي تجددها ألبتة .  
فإن قيل : إنهم صحتحوا <sup>(٢)</sup> استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداهما سلسلة أصل الحركة و الأخرى

(١) خرج الميل لأنه مبداً ثان - س و هـ

(٢) الفرق بينه و بين سابقه غير خفى إذ في السابق جعل مراتب القرب و البعد علة مطلقاً لمراتب الحركة و أما في الحديث السلسلتين فقد جعل كل شطر من إحدى السلسلتين علة من وجه لشطر من الأخرى و معلولا له من وجه ، و الشاوخ المحقق لم ياصد الاشارات صريح ذلك بأن الطبيعة و ان كانت أمراً ثامناً إلا أن الميل أمر يضل الشدة و الضعف فهو يردخ بين الطبيعة و الحركة ، لكن ما ذكره قدس سره يرد على المحقق قدس سره من أن تجدد الميل أيضاً يستند إلى الطبيعة - س و هـ .

سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية ، قالوا  
فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشر من الأخرى و  
بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكرنا في ربط الحادث بالقديم .

أقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم  
فإن الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدية لها ، ولا بد في كل معلول من علة  
مقتضية فمرض السلسلتين نعم العون على وجوداً موزعاً لا جزءاً الحركة العارضة  
للمادة المستعدة لها أو كلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة وكل  
معلول لا بد له من موجب لا يتفك ولا يتأخر عنه زماناً ولو كان كل من السلسلتين علة  
للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا إلا بأن يدعى بأن الطبيعة جوهر  
سبيل إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه  
الإفاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثم يجبر الفاعل  
بإيراد البديل على الاتصال . وأيضاً من راجع إلى وحدانه في حال السلسلتين معاً  
بجميع أجزائهما ولا محالة أنهما جميعاً متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم  
أن الكلام في لحظة وقبها معاً بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلتا بعد  
ما فرض الأصل ثابتاً والأعراض تابعة . وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى  
بالوسط والطرفين على بطلان اللاتماهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد  
ماسوي الطرف الأخير أو <sup>١١</sup> من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك  
السلسلة فكدا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد والانقضاء لذاته  
فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل ، ومم حصل تجدد  
السلسلتين . على أن مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست  
غير نفس الحركة فإن تجدد القرب والبعد ليس أمراً غير الحركة حملاً وجوداً فقد  
وصح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها  
وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لأن الجواهر العقلية هي فوق النعير والحدوث ، وكذا  
النفس من حيث ذاتها العقلية وأما من حيث تعلّقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما

سيجي ، وأما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية ، وأما نفس الحركة <sup>(١)</sup> فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر وتغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة الجدد لا الذي بها التجدد .



(١) أي الجوهرية وهي تجدد الطبيعة وانا حملنا على الجوهرية لان الحركة العرضية نفس العلول فلا يحتمل كونها علة لنفسها .

ان قيل : لم لا يجوز أن يقال التجدد ذاتي للحركة الوضعية والذاتي لا يمثل كما تقولون أنتم في تجدد الطبيعة فلا يثبت تجدها .

قلت : ما بالعرض لا بد أن ينتهي الى ما بالذات والأعراض كلا تابعة محضة ومنها الحركة العرضية و التجدد العرضي بل هي أشد تبعية لكونها أضف ، فكما ان الأعراض البقاع بعضها بعض انتهت بالآخرة الى جوهر كذلك التجددات العرضية تنتهي بالآخرة الى جوهر هو الطبيعة لانها مبدء الصفات والأعراض والصور النوعية مبادئ الآثار اللواتي تختلف وقد عرفوا الطبيعة بالسبب الاول للحركة و المكون الذاتين .

ان قلت : أرادوا انها البدأ لوجودها .

قلت : مبدء الوجود هو الله تعالى و هو الفاعل الالهي والطبيعيون لا يهتدون بالفاعل الالمبدء الحركة و الفواعل الباشرة ليست الا القوى و الطبائع عندهم بلوكان التجدد ذاتياً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كانت الطبيعة فاعلا الهياً ، وهذا باطل بل هي فاعل طبيعي و من البرهينات و المتفق عليها بل كاذب يكون من البديهيات استناد الحركات الى الامر الداخل المقتضى نوع نوع من الجسم فنفس الحركات مستندة الى الطبيعة ، و الوجود أجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان التجدد ذاتياً للطبيعة ووجود الطبيعة من الله اذ لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى .

و أيضاً فسوا المعرك الى معرك هو مفيد نفس الحركة وهو الطبيعة والى معرك هو مفيد وجود الذات المتحركة و وجود الذات المتحركة و هو الفاعل الصادر والجهة بناخ راحلة الذاتية يباب الطبيعة ولدى فناء الجواهر - س ر ه .

## فصل (٢١)

### في كيفية ربط المتغير بالثابت (١)

لنأخذ أن يقول: إذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علته تجدد. فالكلام عائد في تجدد علته و هكذا في تجدد علته فلو دلت إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدء الأول تعالى عن ذلك علواً كبيراً لكان نقول إن تجدد الشيء، إن لم يكن سفة ذاتية له ففي تجددته يحتاج إلى مجدد وإن كان سفة ذاتية له ففي تجددته لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جاعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجموع ومجموع إليه ، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزماً للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ، ولكل شيء ثبات ما وفعليته ما و إنما العائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته : فإذا كان ثبات شيء ثبات تجددته وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون العائض من الأول عليه هذا النوع من الثبات والفعليته ، كما إن لكل شيء نوعاً من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالعمل كانت العائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين ، والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة ، والذي فعليته عين القوة الهبولى ، والذي وحدته عين الكثرة بالعمل هو العدد ، والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت ، وبما هي متجددة يرتبط إليها تحدد المتجددات وحدوث الحادثات كما إن الهبولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدء العمال بأصنام الصورة إبداعاً ، ومن حيث أنها قوة وإمكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والبناء ، فهذان الجوهران بدئورهما وتجددهما الذاتيتين وأسطان للحدوث

(١) أى ربط الطبيعة المتجددة بالكلام للتغير للمبدء الذكرى و إنما حلينا على

ذلك لأن كمية ربط المتغير مطلقاً بالثابت وربط الحادث بالقديم قد مضى بالتفصيل - سره .

والروال في الأمور الحسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث ، و ينقسم مادة الاشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه .

## فصل (٢٢)

### في نسبة الحركة إلى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمال وجوهاً أربعة : أحدها إن المقولة موضوع حقيقي لها <sup>(١)</sup> والثاني إن الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بنسبة تلك المقولة . الثالث إن المقولة جنس لها . الرابع إن الجوهر يتبدل و ينفير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبديلاً و تغيراً على التدرج ، والعق هو <sup>(٢)</sup> هذا القسم الأخير دون البواقي .

(١) لودعهم وهم إلى ذلك أو إلى الثالث كان من استعمال كلمة « في » فإن قولنا الحركة في الكيف من قبيل قولنا الياس في الحاج أو الإنسان في العيون فإن كل نوع تعد جنسه لكن لذلك كنت مقروء السمع أن استعمال كلمة في المواضع مختلفة فإنا نكون الشيء في الحال بنحو و في المكان بنحو آخر ، و في الزمان بطور والزمان في الحركة بطور آخر ، و الحركة في الزمان شهج آخر ، وهكذا الوجود في الماهية والماهية في الوجود وهما في السموات والأرض وفي عليهما س د ه .

(٢) هو حق بمعنى أنه ينتزع من مورد الحركة في كل آن مفروض نوع من انواع المقولة التي فيها الحركة أو صنف أو فرد آخر فإن كانت الحركة في مقولة عرضية كان المتحرك أبدى هو الجوهر متغيراً فيها بمرور نوع بعد نوع مثلاً من المقولة عليه في كل آن و إن كانت الحركة في الجوهر كان المتحرك و الحركة واحداً فإن هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسها فتفسها اعني الحركة قائمة بنفسها اذني الجوهر هو حركة و متحرك معاً . فإن شئت قلت : إن الحركة و موضوعها في الجوهر واحد ، و إن شئت قلت : إن الحركة في الجوهر لا تحتاج إلى موضوع ، فإن الحركة في الجوهر بنحو من الوجود الجوهرى ولا موضوع للجوهر ، وبالجمله معنى الحركة في مقولة الجوهر أن ينتزع من مورد في كل آن نوع خاص ، مثلاً من الجوهر غير ما ينتزع في الان الاخر . ط مد .



أما الأول فنقول : التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فإن ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها سفة فلم يشتد بل هي كما كانت وإن حدثت فيه سفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته ووصفاته غير ذاته<sup>(١)</sup> وقد فرضنا التبدل في ذاته هنا خلف ، وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لانفسه ، والاشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر ، وكذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أولاً يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج ، الأول باطل لاستحالة التداخل ولأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه ، والثاني أيضاً باطل لأن ذلك كاتصال خط بخط مازاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان أولاً<sup>(٢)</sup> وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني المهيولى فقط أو مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاطمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة .

واعلم أن الإمام الرازي لما نظري بقولهم إن التسود يخرج سواداً من نوعه زعم أن معناه أنه يخرج إلى غير<sup>(٣)</sup> السواد ، ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

(١) وإن كان الأصل والخصوصيات كلها سوادات لزم اجتماع الثلثين والتركيب في الاعراض مع أنها بسائط خارجية - س ر ه .

(٢) بل لا يبقى المقدار حيث يشد فيكون من الشق اللاحق وذلك الفصل والوصل في المقدار يعدمه فذلك الخط الوصول شخص آخر لم يبق الأول إلا باعتبار الموضوع و المهيولى فهي الموضوع لا المقدار إلا أن يرد الاتصال مع مفصل - س ر ه .

(٣) والعال أن مرادهم من أن التسود يخرج السواد من نوعه أن السواد المطلق جنس وله مرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه إلى نوعه الآخر وهكذا والكمل سوادات .

ثم لا يخفى بطلان قول الإمام من وجه آخر وهو أن التسود و اشتداد السواد لهما

اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المتقاربة من السواد سواداً ، وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً ، والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي ، والبياض كذلك والمتوسط كالمترجح لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والعرض لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره . وقد صوّت به بقوله هذا كله حق وصواب ، لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية .

أقول : فسادہ مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ، ولست أدري أي حد من حدود السواد سواد عنده <sup>(١)</sup> و البواقي كلها غير سواد ، مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون وإذا لم يكن سواد فأي شيء كان .

ثم اعترض على قولهم إن المنحرك في المقدار في كل آن مقداراً آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين وإلا لم تكن الحركة فيه بأنه يلزم عليهم القول بتناهي الآيات قال : والذي وجدنا في التعليقات جواباً عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة . فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج ؛ فالجسم لا يكون منحركاً بل يكون

كان معناه التوجه الى السواد الشديد كان الخروج خروجاً الى السواد لامنه الى غيره و لطرف الخفى الذي عنده سواد ينبغي ان يكون هو الحد الاخير من السواد لانه في غاية البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه الى نوعه لا بالعكس . س ر ه .

(١) مع ان الكل سواد ومع انه لا طرف حقيقى للسواد السيال كما علمت سابقاً ان المستندات قارة كانت كالخط او غير قارة كالحركة والزمان لاجزاء اول لها كان اولاً تنامه ولكن اولاً حقيقياً او مادام صفق الممتد عليه يتجزى فالسواد المتجدد كالحركة لاجزاء اخير له يكون طرفاً حقيقياً بل ينحل ما فرض جزءاً اخيراً له الى اجزاء فأي جزء بعد سواداً من ذلك الجزء ترجيح بالمرجح ثم ذلك الجزء من الجزء لا الى حد ينفك كما حقق في موضعه و ينقل الكلام اليه . س ر ه .

ممكناً أن يتحرك وإن كانت موجودة بالفعل ، وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وإن كلامها لا يوحّد في غير آن وهي متتالية لا يتخلّلها زمان يلزم ما ذكرناه ، والتي هذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوّة بل هذا الشك يستدعي حلاً أصح وأشقى من هذا الكلام <sup>(١)</sup> و سيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول : إن الموجود من السواد مثلاً في أثناء الحركة أمر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر ، وله فرد زمني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة ، ولها أفراد آنية وجودها بالقوّة القريبة من الفعل والوجود . قد علمت أنه متقدم على الماهية فها هنا لمطلق

(١) هذا من طريقة هذا الامام و الاصلاح لا لاهل الحق . والدفع بوجود منها غير ما ذكر المصنف قدس سره و هو ان يقال الم بقره سمكم قول الحكماء ان الحركة امر بين سرعة القوة و معوضة العمل فختار كما قال الشيخ في التعليقات ان انواع ما به الحركة بالقوة لكن ليست بالدوة الصرفة كما في المبدء حيث لم يتحرك بعد حتى يقال فلا يكون ما فرض متحركاً متحركاً بل انما كانت بالقوة لانها متصلّة ، ولا كل حد من حدودها يستحق شيئاً كما مر ، و منها انها بامهى دوات مفاصل بالقوة و اما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل و منها ما ذكره المصنف قدس سره ان هاهنا مرددين مما به الحركة تاهي بهما بالفعل عملية زمانية و لكن احدهما زمانية لاهل وجه الانطلاق على الزمان بل اية سيالة و الاخر زمانية على وجه الانطلاق الاول في الحركة الكيفية مثلاً كالسهولة البسيطة السبالة الواردة على الماء السخن تدريجياً وهي بسزلة الحركة التوسطية وهي التوسط بين السخونات والثاني فيها السخونة المتصلة من المبدء الى المنتهى اي من السكون الى السكون وهي ايضاً بالفعل عملية مترتبة من الامر الزماني وجسبه و الاراد الالية التي التزم انها بالقوة و ان ارجع القوة و الفصل الى الجيع و التفصيل هي الاراد التي هي معيار التبديل او كل مرد في آن معاير للفرد في آن آخروها اراد اخرى ايضاً بالقوة و هي ايضاً ذلك المرد المتصل بعد فرض الفسة فيه الواقعة بين كل آيين و منها ان المفاهيم المنتزعة التي في المواضع الاخرى و قد وجدت هناك بوجودات متفرقة هنا بالقوة اذ بجسب مراتب الصنف و الشدة و الاشدية و مراتب كل مرتبة منها يمكن ان ينتزع منها مفاهيم مجهولة الفصول والتمينات وهذا معنى ما قال ان الوجود مقدم على الماهية - س و ه .

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ، ولافساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقاً لأنواع كثيرة ، وهذا كما إن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقاً لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر ، وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة ، وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع والتفصيل . ثم إن الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام إن للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمناً قليلاً لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أن له في كل آن فرداً آخر ، وهكذا في الكم وبالجمله لابدّ عندهم من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين .<sup>(١)</sup>

أقول : وهذا تماماً لفائدة فيه لدفع الإشكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركة في لاين وفي الوضع أيضاً إلا<sup>(٢)</sup> أن يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها

(١) لأنه أراد الإمام أن لا يلزم عليه تنافي الاثنين اثبت بينهما زمناً لبقاء المراد الزماني مما فيه الحركة فوقع حينئذ في نفي الحركة إذ حين تلبس الموضوع بالمراد لا حركة إذ لا تبدل في ذلك الزمان لما فيه الحركة ولا فيما بين الزمان لأن الخروج فيه دفئى و الحركة هي الخروج تدريجياً و لا بد أن يكون متصلاً بلا تدخل سكون - س ر ه .

(٢) بيان لزومها أن لا يمكن حينئذ ابن زمناً ثم يتبدل ذلك النوع أو الصنف إلى آخر تلبث فيه زمناً أيضاً و بين الزمانين أن تحقيقاً لمعنى التبدل إذ في ذلك الآن انتهى ذلك الاين و انتهى هذا الاين و السكان و هو البعد متصل واحد و لم يوافق السككن في الآن ذلك الجزء من السكان إذ لاين بين ذينك الاينين أي لانسنة له إلى السكان لأن الاين هو الهيئة الملزومة للنسبة إلى السكان و إذلا اين فلا نسبة فلا موافاة فلزم الطفرة ، وأيضاً لما كان الجزء الذي لا يتجزى باطلاً أي متصل كان تحقق بين كل ابن وابن ابون غير متناهية فلو انتقل من ابن إلى دسة لطرغ عنها ادلا يتسكن عليها لا على الاتصال الزماني - س ر ه .

الحس أيضاً فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول .  
وأما بطلان القسم الثاني فهو أيضاً يعلم مما ذكرناه إذ المبحر كونه شيء موضوعاً  
لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلا أن يعنى بكونه واسطة معنى آخر ، وهو  
كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما  
ذكر في الحركة المقدارية .

وأما القسم الثالث وهو كون المقولة جنساً لهذا فقد ذهب إليه بعض فرمها  
بأن "الأيْن منه قارٌ ومنه غير قارٌ" وهو الحركة المكانية ، والكيف منه قارٌ ومنه سبيل  
وهو الاستحالة ، والكم منه قارٌ ومنه سبيل وهو النمو والذبول والسيال من كل جنس  
هو الحركة ، وهذا غير صحيح بل الحق إن الحركة توجد الأمر لا الأمر المتجدد  
كما إن السكون قرار الشيء لا الشيء القار ؛ لكن ماهنا شيء وهو إن ثبوت الحركة  
للمرد المتجدد السبيل ليس كمعرض العرض للموضوع المنقوم بنفسه لا بما يحمله بل  
هي من <sup>(١)</sup> العوارض التحليلية . والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعرض نسبة الفصل  
إلى الجنس . وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول  
بأن "الكيف منه فرد قار ومنه فرد سبيل حق وصواب ، وإن الكيف السبيل حركة  
بمعنى أن ماهه الحركة عين وجوده لأمر زائد عليه أيضاً غير بعيد .

ثم إن <sup>(٢)</sup> هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيالان والثبات مخالفة  
نوعية محتجين بأن السبالية داخلية في ماهية السبيل فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس  
بسيال .

(١) لما كان عدم الصفة شأناً على أن الشيء حاله الخارجة منه فكيف يكون نوعاً منه  
وان الحركة كيف تكون كيماً أو كمّاً أو غيرها كان بناء الصفة على أن لا يكون عارفاً  
متأخر من الوجود بل يكونان موجودين بوجود واحد فالوجود الذي هو وجود الكيف  
هو وجود الحركة والعروض بحسب العنوان لا غير - س و هـ .

(٢) أي القائمين بأن الكيف منه مرد قار ومنه مرد سبيل وهكذا في الباقي لا  
القائمين بأن المقولة جنس الحركة والاكات مخالفة متحصرة في التسمية ولا يدخل  
فيهم العرفة الثانية كما لا يخفى - س و هـ .

ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط ، و الحجتان كملتاها باطلتان .

أما الأولى فيرد عليه إن البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع ، وهذا غير وارد على<sup>(١)</sup> ما احتججنا به . و أما الثانية فيرد عليها إنه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول و كزيادة الأحاد في العدد فإنها زوائد منوعة لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول و امتيازها من زيادة الخواص المميزة غير المنوعة ، وإذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع و هو أن المعنى هو وقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيراً من نوع<sup>(٢)</sup> إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجياً لا دفعياً .

### فصل (٢٣)

في تعيين ان أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة و ايها لم تقع فيها

و أعلم أن الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمر ستة : الفاعل ، والقابل ، و ما فيه الحركة ، و ما منه الحركة ، و ما إليه الحركة ، و الزمان ، أما تعلقها بالقابل فيبينا ، و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضاً بوحين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل و مقولة أن يتفعل ، و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية و زوجية الأربعة ، و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط<sup>(٣)</sup> من حدتها لأنها موافاة حدود بالقوة على الاتصال ، وربما كان

(١) من أن السبلان من العوارض التعليلية - س و هـ .

(٢) أر من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر وهو ظاهر - س و هـ .

(٣) قد مر أن الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشيء كالتعطف للخط و السكون للحركة والآن للزمان وقد يطلق على الجزء الأول من الشيء وانه ليس للبدء آثار

ما منه وما إليه ضدّين ، وربما كانت أموراً متقابلة بوجه فلا يجتمعان معاً ، وربما كان مامنه وما إليه محايقتين (يلبث خل) الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة ، وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء : وربما كان المبدء فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك ؛ فباعتبار إن منه الحركة هو المبدء و باعتبار إن<sup>١</sup> إليه الحركة هو المنتهى ، وهذا غير صحيح فإن<sup>٢</sup> وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلاً غير وضعه لأهسي عنده بالشخص<sup>(١)</sup> والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المنتهى بالدات ، ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايضة إلى السابق واللاحق كما في جميع الحدود ، لأن<sup>٣</sup> كلاً منها مبدء لشيء و منتهى لشيء آخر ، و اعلم أن<sup>٤</sup> تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على<sup>(٢)</sup> المسامحة فإن تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلا أنها قوة قريبة من الفعل ، أمّا تعلق الحركة بما فيه

ببفارة كانت أو غير فارة ابتداء حقيقى بهذا المعنى ، فاعلم أنه قد يقال المبدء و المنتهى أو مامنه وما إليه على السكونين المكتنفين بالحركة و ليس المراد هاهنا هذا المعنى ولا مستنطقاً من حدها بل المراد الحد الأول و الآخر من حدود ما فيه الحركة كالفتور من الحرارة والشمّة الأخيرة منها وكالتنية والسواد العالك الأخير في الحركة الكيفية وقس عليها غيرها ، وكذا المراد هو الحدود الأخرى التي كل منها مامنه باعتبار وما إليه باعتبار سواء كانت في المنقطعة الطرفين أو غير المنقطعة كما في الحركات الفلكية وهذا المعنى هو المستنبط من حدها وتعلقها به واضح وإن كان كل جزء بعد مامنه أو ماله يكون أجراً أذاك كل جزء يتجزى لآلى حقيقى - س و ه .

(١) و ان كان عينه بالنوع والماهية ، و القائل استعمل لفظ عينه ومعناه بشخصه و كيف يكون هو هو شخصه و المعلوم لا يباد بعينه و لا تكرار في التجلي و لو كان الامر كما قال القائل جرى الحكم في كل وضع من الاوضاع التي بين ذيك الوضعين اللذين عند الطلوعين و غيرها ، و البساطة حاكمة بطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهية فكيف بجميع الاوضاع التي في حركته الدائمة - س و ه .

(٢) اي التجوز و جهة ان كل وضع آنى بسيط فهو كالنقطة السبالة - س و ه .

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها<sup>(١)</sup> نفس المقولة التي وقعت فيها الحركة، وليس ذلك بصحيح مطلقاً بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة، نعم هي<sup>(٢)</sup> بعينها<sup>(٣)</sup> مقولة أن يتفعل إذا نسبت إلى القابل، ومقولة أن يفعل إذا نسبت إلى العاقل،<sup>(٤)</sup> ولهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيئة

(١) هي من كل مقولة بحسبها فهي عندهم كالعلم عند من يقول انه في كل معلوم من مقولة ذلك المعلوم - س ر هـ .

(٢) هذا قول آخر في ان الحركة من أي مقولة، وهو القول بان الحركة من حيث التحرك من مقولة أن يتفعل و من حيث التحريك من مقولة أن يفعل ورأى المصنف قدس سره ان الحركة نحو من الوجود أي وجود عالم الطبيعة بشراشره اذ لا ساكن في الطبيعة والسبلان عند في وجودها ومقامها الاول لامي الكمالات الثانية ومقامها الثاني نقطه وما ذكره هنالما في دأيه لان التحرك والتحريك غير الحركة كما ان التسخين والتسخين غير السخونة وكل من مقولة - س ر هـ .

(٣) قد مررت المناقشة فيه بان الاحساس العالي لا يختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركة باعتبار نسبتها الى القابل اتصالاً وباعتبار نسبتها الى العاقل اتصالاً وباعتبار اتصالها متلاً في نفسها أيناً أو وضماً أو كيفاً أو كمياً أو جوهراً، اللهم الا أن يراد أن تصفق الحركة في مقولة من المقولات الخمس بوجب أن يحصل لفاعلها هيئة نسبية هي أن يفعل ويقاسها هيئة نسبية هي أن يتفعل - ط مد .

(٤) محصل ما أئاده انه لما كان معنى وقوع الحركة في مقولة أن يرد على الموضوع في كل آن فرد من المقولة غير ما يرد عليه في الات الآخر فللمقولة افراد آنية الوجود بقوة والحركة خروج الموضوع من فرد آني بتركه الى فرد آني باخله كان لازم وقوع الحركة في مقولتي أن يفعل وأن يتفعل أيضاً ذلك، وكل فرد ممرض لهاتين المقولتين تدريجي الوجود والخروج من التدرج الى تدرج آخر على نحو الاتصال افعال في التدرج فان الخروج تدريجي واتخاذ التدرج يجب أن يكون دفعة كما ان الجسم اذا تغير في حال من أحواله فاسا هو متغير في حاله واما تغيره فهو ثابت فيه وليس بتغير في تغيره، فلو فرض في هاتين المقولتين حركة لازم أولاً أن يتوغل الجسم في المقولة ويصير فيها، أي ان لا يأخذ في الفعل نفسه فانه يدخل فيه تدريجاً ولم يدخل فيه دفعة



والترك لهيأة فهي يجب أن يكون خروجاً عن هيأة قارة لأنها لو وقعت في هيأة غير

تجدد علم بأخذ مثلاني التسعين وقد فرض أنه يضمن و ثانياً أن ينتقل عن التسعين التدريجي إلى غيره ولازمه أن يبرد ممكن أن يضمن .

لكن برده عليه أن مقولتي أن يفعل وأن يفعل كما أحدهما هو (ره) وغيره هيأة خاصة للفاعل المتحرك أو للفاعل المتحرك من قبل الحركة و ليستا نفس الحركة التي في المورد ولو كانتا نفس الحركة لم يمكن مرض أفراد آنية لها لبطان القول بذلك ولو فرض لها أفراد تدريجية غير متناهية إلى آنيات لزم التشكيك في الماهية الذي لاجله اضطروا إلى فرض أفراد آنية متواردة من القول إلى الموصوع و كيف يمكن أن يصدق جنس عال على فرد تدريجي في جزئين متتاليين من الزمان .

و الحق أن القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات و المصنف (ره) و أن تب بوقوعها فيها و بلل الجهد في كتبه في بيانه و إقامة البرهان عليه غير أنه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسألة المهمة التي تحول الفلسفة الالهية إلى أساس قيم جديد و له رحمه الله مع ذلك البتة على الباحثين من بعده في هذا الشأن ، شكر الله سعيه .

و التحقيق أن القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف ره في بعض ما ألفاه من البراهين على حركة الجوهر يستلزم القول باستنساب الحركة جميع المقولات المرضية التي هي من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهرية المستقلة فكون الاعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جسيماً متحركة بحرك موضوعها الجوهرى سيالة بيلانه ، و ان كنا نشأها ثابته وائمة ساكنة كموضوعها فالجوهر المادي متحركة سيالة في جوهريتها مع جميع مآلها من الاعراض المثوبة كائنة ما كانت وان كانت النسب بينها اقماً ثابتة غير معتبرة .

و التأمل الكافي يرشدك ان لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف والكم و الوضع و الاين المسحوت عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة فله الجوهر المادي مثلاً حركة في ذاته وجوهره وله حركة في مكانه يستمع جوهره وتغير مكانه من مثل الى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلاً الى مكان آخر مجتبه اولم ينتقل ، ثم له حركة ثابتة بالانتقال من مكانه الى مكان آخر غيره و يقابلها السكون بلزوم مكانه الاول وعلى هذا القياس حركته في الوضع والكم و الكيف فافهم ذلك و هناك نكات لطيفة آخر ستوافيك انشاء الله تعالى في العواشي الآتية - ط م د .

قارة لما<sup>(١)</sup> كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها . وبالجمله معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة ، و ليس لثبتك المقولتين فرد آني مثلاً<sup>(٢)</sup> إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخينه متبرداً مع أنه لم يخرج عن التسخين (التسخين خل) حتى يكون متحركاً فيه وإن كان في أثناء حركته ترك التسخين فالحركة في غير مقولة أن يتفعل ، وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى ، و أما الإضافة فإنها وإن وقعت فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر ، و كذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة إينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر ، والكيف ، والكم ، والأين ، والوضع ، والسكون يقابلها<sup>(٣)</sup> تقابل ضد أو العدم ، و تفصيله

(١) لان الهياة والنير القارة لكل فرد منها أجزاء غير متناهية في الان لا يمكن للوضوع الخروج منها فثبت في كل منها زماناً فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها . س ر ه .

(٢) هذا خلاصة على ما ذكر من ان الموضوع لا يمكن التخلص في الان وكان جارياً في مراتب نفس التسخين وهذا الخلاصة اجتناع الضمين فانه على تجويز الحركة في مقولة ان يفضل فليجز حركة الموضوع من نوع منه كالسخين الى نوع آخر منه كال تبريد فليبدل من التسخين في آن الى التبريد في آن آخر اذ كل حد يفرض ما فيه لا يكون المتحرك قبل آن الوصول حاملاً فيه ولا بعد آن الوصول حاملاً فيه و الحال ان التسخين فعل تدريجي لا يتم في الان فصح أن الموضوع مشتغل به بدلا من ورود التبريد في الان الثاني كما هو مقتضى الحركة ثم التبريد في ثاني الحال بالتسخين و التبريد باعتبار اللزوم للمعذور وان ترك التسخين اذلا يمتنع في الان فلم يمكن الحركة في مقولة ان يفضل هذا خلاف . س ر ه .

(٣) بناء على أن يكون السكون قرار الشيء وثبات الشيء كما انه على تعريف المشكلم السكون بالكون الثاني في المكان الاول يكون خدأ وان قلنا ان السكون عدم الحركة مما من شأنه ان يكون متحركاً فهو عدم للملكة . س ر ه .

في كتاب الشفاء ، و لكن " هذا العدم يصح أن يعطي رسماً من الوجود لأن الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود أصلاً ، و الجسم الذي ليس فيه الحركة و هو بالقوة متحرك فلا محالة لوصف زائديته به عن غيره ولولم يكن زائداً لما فارقته إذا تحرك ما ينز هذا الوصف للجسم لمعنى " ما فيه فلا محالة له فاعل و قابل ، و ليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم القرين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوة بخلاف عدم المشي له فإنه يوجد عند ارتفاع علة المشي ، و له وجود ينحو من الأنحاء ، و له علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ، و من هاهنا يعلم أن علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرّت الإشارة إليه ، وهذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لاشيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة و هي كونه بالقوة .

### فصل (٢٤)

في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس  
أما الأبن فوجود الحركة فيه ظاهر ، و كذا الوضع فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه أما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلا ولا ملاء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع <sup>(١)</sup> إذ لا مكان له عندهم ، و أما الذي في مكان فإما أن يباين كليته كلية مكانه أو يلزم كليته كلية المكان و يباين أجزاءه أجزاء المكان ؛ فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه و كل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه ؛ فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن " المقولة التي فيها الحركة لا بد " <sup>(٢)</sup> أن يقبل الاشتداد و

(١) وإن كان له جيز عندهم و هو الوضع و الترتيب بالنسبة إلى الأجسام الأخرى  
أدليس من الجردات ، واما عند المصنف فله مكان لانه الجسد - من د - .

(٢) و يدل على ذلك إجمالاً أن الموضوع المتحرك متوجه بحركته إلى غاية بها  
ضلية كدله و هي الكمال الثاني والفضلية النامة للموضوع أما الحركة مكل حد من  
أسفار - د -

الاستكمال ، وهذا في الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس <sup>(١)</sup> وذلك متحقق فيهما فإن كلاً منهما يقبل التزايد و التناقص ، و أمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه ، و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مراراً هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه ، و لذلك قالوا إن السواد ليس سواداً اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته <sup>(٢)</sup> قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المتلین في موضوع واحد ، بل يكون له في كل

حدودها فهو كمال أول و عملية بالنسبة إلى الحد السابق حكماً أنه قوة بالنسبة إلى الحد اللاحق فال موضوع المتحرك متدرج بحركته بكمالاته المتوسطة و ضلبياته الناقصة نحو كما له الأخير وصلت الثمة ، و هذا تشكيك في معنى الحركة بتأثيرها من الاتصال و اختلاف الاجزاء هذا ، و يتفرع عليه امتناع الحركة من الشدة إلى الضعف بالذات فإن لازماً هو خروج الشيء من الفعل إلى القوة تدريجاً و الحركة خروج من القوة إلى الفعل تدريجاً ، و من هنا يظهر أن السواد الذي نرى في شيء خلاف ذلك يتدرج شيء من الشدة إلى الضعف فأنما هو حركة بالعرض مقارنة لحركة أخرى بالذات ، مثال ذلك انتقاس مرارة جسم يتدرج إلى البرودة مثلاً فلا مفر هناك من القول بجهدل الحرارة إلى عرض آخر تدريجاً يتراعى في صورة حركة الحرارة من الشدة إلى الضعف و تبدل الأعراض و إن كان مما ينسب القوم غير أن القول بكون الأعراض من مراتب وجود موضوعاتها مما يرفع به استبعاد ذلك فأنهم - س و ه - .

(١) هذا صريح منه و ه في أنه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك و لازماً النسخ من وقوع الحركة من الشدة إلى الضعف و كذا الحركة من مثابه إلى مثابه أي مع التنازل بين الاجزاء من حيث الشدة و الضعف - ط مد .

(٢) قصر ذلك ولكن المقصود هناك أنه لا يمكن أن يكون السواد موضوعاً للحركة الاستيعالية و هلنا المقصود بيان كيفية الحركة الكيفية وله وحدة ضمنية أي بالنسبة إلى السواد القار الذي هو بالفعل حيث أن ذلك السواد كالحركة أمر بين صرامة القوة و معلومة الفعل وإن لم يلاحظ هذه النسبة فله وحدة قوية و سعة بالنسبة إلى كل واحد من السوادات كما مر و بالنسبة إلى السواد المتصل الزماني لأن ذلك كالحركة التوسعية وهذه كالحركة القطعية التي هي في الغيالي عند القوم - س و ه .

حدّ مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إما إذا فرضنا سواداً فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجوداً وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجوداً ؛ فإن لم يكن موجوداً فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسببها كما عان من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا إن لها في كل آن مبلغاً آخر فيلزم إن اشتداد السواد يخرجها من نوعه الأول اذ استحيل أن يشير إلى موجود عنه وزيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة ، أقول : إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فها هنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى المتوسط ، و نقطة أخرى يتعدد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجمع تعينها المطلق تعينات تلك النقاط المفروضة في الحدود ؛ فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة وأشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمر\* وله وحدة ضعيفة وأشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل وعلى زيادة ولكن بحسب التعليل في العقل<sup>(١)</sup> لا بحسب الخارج ومن هنا يظهر إن السواد من أول اشتداده إلى انتهاء له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين ، وقولهم : إن الاشتداد يخرجها من نوعه إلى نوع آخر منه ، وإن له في كل حد نوعاً آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل ، قال بعضهم : وبهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متناهية بالقوة ، ومعنى بالقوة إن كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما إن النقطة والأجزاء في المحافة غير متميزة بالفعل<sup>(٢)</sup> ، و كل إنسان

(١) حتى لا ينأى ماضى من غي اللاتينية العلاجية - س و .

(٢) وهي الاستعالة وإن كان شيء كالأصل المحفوظ وأشياء زائدة لكن الخاتمة

يشعر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غير متغير وإن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر .

أقول : هذا القائل كأنه وصل إليه شيء من رائحة تجدد الذات في الإنسان حيث قال وإن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر إذا الاتصال الرماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل ، و سنتعلم هذا في مستأنف الكلام . ثم إن مفارقة النفس للمزاج لا يحتاج إلى ما ذكر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك .

تنبية و توضيح اعلم أن السواد مثلاً كما أو ماناً إليه من أول اشتداده إلى

النهاية له هوية واحدة اتصالية ، و له في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ماله قبل وماله بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات أنواع متخالفة عند المشائين ؛ فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثة : الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم ؛ فقد ثبت و تحقق إن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى إن الأصل في المتحققية هو الوجود ، و الماهية معنى كلي معقول من كل وجود منزهة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد ، ولو كانت الماهية موجودة و الوجود أمراً معقولاً انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد<sup>(١)</sup> وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متميزة بعضها عن بعض

كانت بحسب التحليل بعلامها هاهنا والفرق الآخر أن هناك مانع كالأصل المصنوع هو المعاني في الخصوميات و هاهنا مانع كالفروع قاية في الأصل المصنوع - س ر ه .

(١) إذ الماهية مثار الكثرة و الاختلاف بالفضل و الغرض إن حيثيات ذواتها هي الأصل في التحقق و الكثرة بقدر قبول القصة الغير الساتية بخلاف ما إذا كان الوجود أصلاً فهو كخيط ينظم ختاتها بل هي اعتبارية تحققها باعتبار العتبر مادام يعتبر ولو بني على ظاهر مذهب المشائين من أن الوجود أصل ولكنه حقائق متباينة بشام ذواتها البسيطة لنم الاستدلال أيضاً لأن التباين انما هو في موضع الكثرة الوجودية بالفضل و هنا وجود واحد لكنه متصل سبال على أن الحكيم لا يرضى بهذا القول ولذا أول كلامه - س ر ه .

مقصود بين حاصرين ، و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجري كما يظهر بالتأمل .

و الثاني إن السواد لما ثبت إن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر إياها مع وحدتها و شخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تقبل على معاني دائية و فصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليتها أو نقصه ، و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للنور . فليجز مثله في الجوهر .

و الثالث إن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم إلى سابق ولاحق ، وله أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت ، ولكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره ، و ليس اشتداله على أبعاضه كاشتغال المقادير على غير المتقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار و هو بعينه أيضاً كل من تلك الأبعاض والأفراد الآتية ؛ فله وحدة سارية في الأعداد لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل . فإن قلنا إنه واحد صدقنا ، و إن قلنا إنه متعدد صدقنا ، و إن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا ، و إن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده في كل آن ، و الناس في دهول عن هذا مع <sup>(١)</sup> أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطيف قريحة و نور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الرائل المتحدد واحداً بعينه ولنصرف العنان إلى اثبات الحركة في الجوهر تنميماً لما سبق ذكره فيه .

(١) لأن لوجودهم الشخصي مراتب من اللطائف السبع الاسانية فليتفطروا بانفسهم ثم لينقلوا الى الوجود المحيط البسيط فالاحكام الثلاثة المستبقة اولها صالة الوجود و ثانيها التبدل الدائى والتجدد الجوهرى وثالثها التوحيد الغامى ، وفى قوله والعجب اشارة الى أنه اذا كان حال وحدة مرض موقع التعجب فكيف حال النفس التى هى الالة الكرى واعجوبة الله العظمى رب زدنى فيك تحييراً - س و ه .

فنقول : بما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتية وله كمالية وتنقص و القائلون بالاشتداد الكيفي و الإزدياد الكمي ومقابلتهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لوضوح شخصي ، واستدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدء ومنتهى معينين ليس كوناً مبهماً نوعياً بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحداً متصلاً لأجزءه له بوصف الجزئية وإنما له أجزاء و حدود بالقوة . فنقول إذا جاز في الكم والكيف وأنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري ؛ فيمكن اشتداده واستكمال له في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينشزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض .

و أما الذي ذكره الشيخ وغيره في تقي الاشتداد الجوهرى <sup>(١)</sup> من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعف وازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أولاً يبقى ؛ فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لانتكوتها ، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهرأ آخر ، وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرأ آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع حواهر غير منتهية بالعمل ، و هنا محال في الجوهر ، وإنما جاز في السواد والحرارة حيث كان أمر وجود بالفعل أعني الجسم . و أما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

(١) هذا اشكال من جهة أنه كيف يكون شيء واحد أنواعاً كثيرة ، وكيف يكون شيء واحد جسماً ومجرداً في الذات فقط تم في الذات والعمل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره في النفس من كونها جسمية الصدوث روحانية البقاء ، ولهم اشكال آخر من جهة عدم نفاء الموضوع وسيحل الجميع بحول الله تعالى - س ر ه .



لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى

فأقول : فيه تحكّم ومقالطة نشأت من الخلط بين الماهية و الوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة ممكن ما بالفعل ؛ فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار إنه باق على الوجه الذي مر لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زمني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها ، وإن أريد به إن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار<sup>(١)</sup> إنه غير باق بتلك الصفة ، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل ، وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين ؛ فلا محالة يتبدّل عليه صفات ذاتية جوهرية ، ولم يلزم منه وجود أنواع بالانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آثا مفروضة في زمانه فعليه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكمي المسمى بالاستحالة و الكمي المسمى بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهرى المسمى بالتكوين في كون كل منهما استكمالاً تدريجياً ، وحركة كمالية في نحد وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً أو جوهرأ ، ودهوى العرق بأن الأولي ممكنان و الآخر مستحيل تحكّم محض بالاحتمال ؛ فإن

(١) وفي الشواهد الربوية اختار ابن التجدد وعدم البقاء في جانب الوجود والبقاء في جانب الماهية ، والتوفيق انه لاحظنا الأصل المعروض في درجات الوجود واهتمامات لوجود واحد شخصي لأنها تخصصات لوجود وهي الماهية اخلاف المفاهيم المستزعة بوعاً ولا حظ هناك في الوجود تختات الوجود و في الماهية القدر المشترك في لماهيم فان مفهوم الالفاظ هي المعاي المامة كما ان الحيوان المشترك في تعريف مطلق الانسان اعم من الطبيعي والبرزخي والاخرى الصوري السالى والعنوى العقلى ، والناتق اعم من الناطق بالقوة ومن الناطق بالفعل كالقفل بالفعل و العمل الفعّال ومن الناطق بالدوك العقلى أو الانصالي - س و ه .

الأصل في كل شيء هو وجوده والماهية تتبع له كما مر مراراً ، و موضوع <sup>(١)</sup> كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص <sup>(٢)</sup> بوجود صورة ما وكيفية ما و كمية ما

(١) ما قدمه رد من الجواب من الشبهة يكون الحركة شخفاً واحداً إذا اتصال وحدتي وإن حدودها بما لها من التأثير التوحي في ماهيتها بالقوة لا بالفعل كان ينشأ عن الالتزام بموضوع ثالث في الحركة إذ لولا الوحدة الاتصالية في الحركة لم ينشأ بقاء لموضوع في وحدة الحركة كما لا يوجب وحدة الموضوع وحدة أعراسه المتفرقة المختلفة نوعاً في غير موارد الحركة وإنما يجب بقاء الموضوع في الحركات المرضية من الكيفية والكمية والوضعية والإبسية لأنها أعراس وجودها للموضوع وتخصها به ، ولا معنى لتشخص عرض واحد شخصي بموضوعات كثيرة سواء كان ذلك المرض ثابتاً أو متغيراً .

وأما الجوهر صحت كمال وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته وشخصيته إلى مزيد من وجود نفسه الذي هو عين شخصيته فالجوهر المادي بما له من الحركة الجوهرية هو حركة ومتحرك معاً لأن مع التي هي حركة ثابتة لنفسه التي هي جوهر ولا غنى بالمتحرك إلا مائت له الحركة وهذا على حد ما نقل عن مبنين : أن الحرارة لو كانت جوهرية لكانت حاراً و حرارة معاً ، فالحق أن الحركة إن احتاجت إلى موضوع ثابت قائماً تحتاج إليه في الحركات المرضية وأما الحركة الجوهرية فلا بل الحق الذي لا محيص عنه بالنظر إلى ما تبين لك به من أن قاطنة الثغولات المرضية متحركة تتبع الحركة الجوهرية هو أن يقال أن الحركات المرضية تحتاج في وحدتها وشخصيتها إلى موضوع جوهرى ذي وحدة وشخصية ماضية لوحدها وشخصيتها اليبالة - طمد .

(٢) إن قصد الشيء مالم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص المادة بصورة ما ، وأيضاً الشيء مالم يتشخص لم يوجد مالم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورة ماعلة لوجود المادة قلت الملة الحقيقية لوجود المادة وتشخصها في الواحد بالمد الذي هو المفارق وأما الواحد بالعموم من الصورة فهو شريك الملة والشركة غفيلة المؤنة فيكميها ذلك خصوصاً للمبولوجي التي هي القوة البهية كما أن المد لما كان خليف المؤنة يكفيه الواحد بالعموم وهو القدر المشترك من رضات الملل الفائضة عند اجتماع ومات منها كما مر . ولنا أن نقول : المراد بصورة ما الصورة الدهرية و عمومها و كليتها بمعنى السعة والعميقة الخارجية \*

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها<sup>(١)</sup> ، أولاترى إن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما و واحد بالعدد وهو جوهر معارق عقلي مما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء ، وصرحوا بأن العقل غير منقصر عن استناد وجود المادة المستبقة في كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع احتفاظ شخصها المستمر بصورة ما لا يغيها ، واستناد كل صورة شخصية بعيها إلى تلك المادة ، فإذا حاز ذلك في أصل الحسية وهي نوع<sup>(٢)</sup> أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة و إن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يعمل على الأجسام

ومنزلة من الصور الحسية مرحلة الحركة التوسعية من القطعية والآن السبال من الرمن و أيضاً قد أشار قدس سره إلى أن المراد بالصورة الحسية هي النوع منها لا الفرد المنتشر ولا المفهوم من حيث هو مفهوم ملحوظاً لأمس حيث التحقق ولا الجنس الثاني في استتالعات الحسية إذ هو مائة مائة لانه من الباهية وانه مبهمه والكلى الطبعى ولا سيما النوع إذ هو طبيعة تامة متصلة موجود في الخارج - سره .

(١) هذا ما ذكره في علة الهيولى العاطلية بالنسبة إلى نظرية الكون والعدد و أما سداً على القول بالحركة الجوهرية فالصور المتواردة على الهيولى غير متصلة بعضها عن بعض بل هي جميعاً متصل واحد حافظ لعطية الهيولى وهذه الصورة و تلك الصورة حدود عقلية لهذا الوجود السبال المتصل بها يعمل عند العقل من الانقسام كما أن هذا المكان و ذلك المكان حدود مختلفة في الحركة الابدية وهي أجزاء بالقوة في الحركة المتصلة الواحدة و سبحانه تمام الكلام في مباحث المادة و الصورة استأهله - ط مد طله

(٢) إلى قوله فليجر جملة مصرية والفرخ منها أن الحسية أنتى قلباً منها متصلة للهيولى و مبقية لها هي الجسم النوعى أى ما هو الأخود فقط و الملحوظ وحده و يقال له الجسم بالمعنى الذى هو مادة ولم تردبها الجسم الجسمى لانه منهم لانه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق فهو فى الناطق باطن و فى السافل ماهر وهكذا هي كل جسم لانه محمول عليها و كذا على الجسم بالمعنى الاول ، والعمل هو الاتداد في الوجود موجوده وجودات فلا يسند تحصل الهيولى ولا وحدتها اليه - سره

المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز<sup>(١)</sup> مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها<sup>(٢)</sup> القريبة نفس الجسمية الطبيعية ، و بذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكرها صاحب الإشراق ومنابعوه حيث قالوا إضافة مقدار إلى<sup>(٣)</sup> مقدار آخر يوجب انعدامه ، و كذا انفصال جزء

(١) أي بالطريق الأولى لأن الصورة النوعية أشد تحصلاً من الجسمية والهيولي الجسمية أقرب إلى الوحدة والبقاء - س و هـ .

(٢) فيه إشارة إلى أنه لما كان تحقق الطبيعة يتحقق فرداً يمكن إثبات طبيعة الحركة الجوهرية بأن يقال إن الهيولي الثانية موضوع باق وهو الصورة الجسمية والهيولي الجسمية والصورة المتنوعة المتجددة سيالة وليس كل جوهر سيالاً كالقول والنفس المجردة باعتبار ذواتها - س و هـ .

(٣) و ذلك لأنه قدر الشيء لا يبقى بانضمام قدر آخر بل يصير قدراً آخر ، وكذا بانفصال قدر من ولذا قالوا الكم قابل القسمة الوهية لأن القسمة الانشكاكية لأن الانشكاكية تعمد المقدار إلى الهيولي قابلة للقسمة الانشكاكية أذهرياً ، لا يصادفه الانفصال والاتصال وغير مرهون بمقدار وإذا قبل هذان المقداران بعد الانفصال هما المقدار الأول فهو باعتبار الموضوع الباقي لا باعتبار نفس المقدار لبساطة الأعراس في العلاج ، ثم هاضمية أخرى وهي أنه إذا لم يبق المقدار المعين لم يبق الجسم المعين فلم يبق الموضوع المعين وإنما فما لم يبق الجسم المعين لأن تفاوت الجسم الطبيعي والجسم التعليبي بالاطلاق والتعيين لأن المتقاطعة على رواها قوائم إذا أخذ مطلقاً غير ملحوظ متناهياً أو غير متناه و إذا لوحظ متناهياً الامتداد القابل للخطوط الثلاثة لم يكن ملحوظاً بمقدار محصور ولا مـسوحاً بمساحة معينة فهو جسم طبيعي و إذا لوحظ متيناً بمقدار محصور و مـسوحاً بمساحة معينة كان جسماً تعليبياً و لعدم أخذ التناهي في حد الجسم ليس ذاتياً له فنياً عن البرهان فكما قال الشيخ من تصور جسماً غير متناه فقد تصور جسماً لا جسماً لا جسماً و إلى ما ذكرناه ينظر قول المصنف قدس سره فيما بعد أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية إلى قوله يقتضي مقداراً معيناً و يمكن أن يراد بالمقدار الامتداد الجوهرى وبالإضافة والانفصال ما هما في جواهر الأجزاء بالتعليل والتبديل في التقفية للموضوع وفي الشفاء أيضاً كثيراً ما يطلق المقدار عليه - س و هـ .

مقداري عن المتصل يوجب انعدامه ؛ فالموضوع لهذه الحركة غير باق و الشيخ الرئيس أيضاً استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة<sup>(١)</sup> حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه و قد سئله عن هذه المسألة بهذه العارة : أمّا الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان ، ولى في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف و أما في النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابت كان تعبده ليس بالنوع فيكون بالعدد ، ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل النبات غير متساوي القسمة بالقوة<sup>(٢)</sup> و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجديداً في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتاً وليس الكم يتجدد على عنصر بل يزد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسبها مادة و أكثر منها و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة و لعل الصورة<sup>(٣)</sup> الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص ، و كيف يكون هذا

(١) إذا القوى الحيوانية ليست معددة بل منطبعة في الروح البخاري عندهم و ليس من عالم البقاء فيه شيء و هذه كلها متغيرة ، والتغير في النبات أظهر إذا حس ولا حركة بالارادة فيه وهما كاشفان عن التجرد بل من طابع ذلك العالم ولهذا ترقى - س ر ه .

(٢) هذه القوة باعتبار أن المفروض هو الحركة و أما باعتبار عدم شيء ثابت و اصل محفوظ فيه فهي بالفعل كما قال وليس قطع أولى من قطع كيف ولو كانت بالقوة لم يكن إلا واحداً بالعدد إذ الاتصال للوحداني مساوق للوحدة الشخصية وهل هذا حينئذ إلا لقبول خبر من ألبه القار للقصة السير الشافية - س ر ه .

(٣) لما ذكر أولاً أن الصورة الواحدة تستدعي مادة واحدة فكيف يكتسب البود الكثيره الحاصلة بالتغذية صورة واحدة أبدى هذا الاحتمال وهو أن المادة القريبة و ان كانت كثيرة إلا أن المادة الأولى واحدة ثم عدل عنه و دعه بأن الصورة لما كانت حالة حلولا سرى بآية كيف كانت واحدة مع تعدد معطياتها القريبة السرى فيه والمراد «الصورة هي النوعية كما عبر عنها في الدعج بالقوة - س ر ه .

وأجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان ، والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن<sup>(١)</sup> نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق ، فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل<sup>(٢)</sup> بالأول ، أولعل الأول هو الأصل يفيض<sup>(٣)</sup> منه التالي شبيهاً به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس<sup>(٤)</sup> ، ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ، أو لعل<sup>(٥)</sup> للحيوان والنبات أصلاً غير مختلط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا ، أولعل<sup>(٦)</sup> المتشابه

(١) أي النسبتان متساويتان في أنهما حلول سرياني وليس هي، منها حلولاً طريانياً إذا الطرياني الما هو في الاعتباريات كالأضافات وغيرها ولا شيء من القوتين تجرد ولو برزخياً حتى يبقى فكما يزول قوة اللاحق يزواله كذلك قوة السابق - س ر ه .

(٢) أي اتصالاً اضافياً لتطرق الفصل إذا لو كان حقيقياً لم ينفرد وكيف يتحقق الاتصال الحقيقي و لم يثبت موضوع باق وانما لم يتعرض لإبطال هذا الشك لكونه واضح البطلان ظهر فساد ما ذكره أولاً فانه تتالي الاناث والانيات - س ر ه .

(٣) كلمة من نشأة أي يفيض من الله منشأ من الأصل ذلك الثاني - س ر ه .

(٤) لاها تنقسم إلى أجزاء أصلية متعلقة من نطف آباءها و أمهاتها كالنظام و الأعصاب و الرباطات و نعوها وأجزاء متكونة من الدم كاللحوم والشعوم ونعوها و إذا بطل الأولى بطل الثانية ولا عكس وفي النبات وقليل من الحيوانات هذا غير معلوم - س ر ه .

(٥) إشارة إلى الأدلج الأنواع القائل بها الإشرافيون وفي سفر النفس قال سده ذكر هذه العبارة من الشيخ انه الحق وقد ذكره الشيخ ولم يثبت فيه - س ر ه .

(٦) هذا كالاتشاء من قوله ولا يصح في النبات الخ أي الاجزاء وان كانت متشابهة في العنصر الا ان بعضها كالأسول وبعضها كالزوائد بحسب الحقيقة فكما يصح في الحيوان اجزاء أصلية و اجزاء غير أصلية يصح في النبات ايضاً - س ر ه .

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة ، و الجوهر <sup>(١)</sup> الأول يتقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدمه مع ذلك اتصالاً وفيه المبدء الأصلي ، أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه ، فهذه أشراك و حباكل إدحام حواليتها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحق ، و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليحتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه .

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ، ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره إن أنعم الشيخ أدام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان و في النبات كانت المنة أعظم ، فكتب في جوابه إن قدرت انتهى ، فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ، و وجه الانحلال إن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص ، و تشخص الجسم يلزمه مقداراً في جملة ما يقع من حدث إلى حدث كما قاله الأطباء في عرض المزاج الشخصي ، والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فمأهول الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل ، و الفصل و الوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ

(١) أي الهولي الأولي في السلسلة المعنوية ، ومقصوده أنه لو جعلنا الموضوع الباقي هو الهولي الأولي لم يمكن لأنها و ان كانت محفوظة في التبدلات لكنها ضيقة لوجود و الوحدة و هي منقسمة أي متعددة بعدد الصور العادة فيها و هي مع المتصل الواحد متصلة واحدة و مع المتصل المتعدد متعددة ولا يدمها الانقسام أي تعدد الصور العادة لاجل اتصال الصور و تماثلها و عدم غلو الهولي عن الصور ، و الجواب ان للهولي وحدتين وحدة مكتسبة من الصورة و هي التي تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد ، و وحدة ذاتية تجتمع مع المتصل الواحد و المتصل المتعدد ولا يصادمها الفصل كما يرشدك دليل الوصل و الفصل و انها الباقية في الاحوال و سيصرح المصنف قدس سره انها الموضوع في التغلغل و التكاثر و مضى انها الموضوع ليلان الطبع - سره .

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم<sup>(١)</sup> أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأن وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقداراً معيناً ، وأما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المتنوعة التي هي مبدا الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب ، و الجنس يعثر سهماً والفصل محصلاً فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يتدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية<sup>(٢)</sup> ، و قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقداري يوجب ابطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف أحدهما إلى الآخر ، و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية .

## فصل (٢٥)

في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية

إعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ مادام فصله الأخير متعين ، و باقي المقومات لماهية من الأخصاس والفصول التي<sup>(٣)</sup> هي من لوازم وجوده وأجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص !

(١) كما هو ملغى دليل الفصل و الوصل الشبه للجيولى و زيادة الصور النوعية على الجسمية إنما هي بحسب الرتبة لا مرتبة الماهية فقط بل بحسب الوجود أيضاً فان الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجي و الصورة النوعية موجودة بوجود آخر مرتباً لا متكاملاً كما في الصور النوعية كل بالقياس إلى الأخرى و ذلك لأنه لا صورة جسمية فارغة من صورة نوعية فلكية أو عنصرية بسيطة أو مركبة - س و هـ .

(٢) جواب آخر بأن ما قالوا إنما هو في انضمام المقادير الساكنة لا المتحركة أي ما فيها الحركة - س و هـ .

(٣) يعني أنها بالنسبة إلى الوجود الحقيقي كلها عوارض لوازم إما كونها أجساماً و مفصولاً و بالجملة كونها أجزاء بالنسبة إلى شئبة الماهية بما هي هي ، وإنما لا يتدح تبدلها و زوالها مع بقاء الفصل الأخير لأنه جامع للكسالات الأولى و التوابع للتلوات و الفصل الحقيقي منه قدس سره الوجود الحقيقي الذي هو حيثية الوحدة والبساطة - س و هـ .



فتمدّها لا يقدح في بقاء ذاته فالانصال وقبول الأبعاد مثلاً فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة ، و هو في ذاته نوع برأسه ، وله قوة كالهوى الأولى إذ هي قوة الانصال ومقابلته وتماهيته هو كونه بالفعل وتبدّله يوجب تبدّل الجسم بما هو جسم فقط ، وكذلك النامي فصل للجسم النامي وبه تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدء قوته وحامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم والإطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد ، وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس ، وكذا كل ما ينقوم وجوده من شيء كالمادة ومن شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه وبدنه ؛ فالنامي إذا تبدّل لم يتبدل مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي بشخصه ، فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد أنعدم شخصه عند النمو والذبول ، وبما هو جسم طبيعي تام لم ينعدم شخصه لا هو ولا جزؤه لأنّ ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي ، وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة ؛ ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق ، فإذا أحكمت هذه القاعدة وتقرّرت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم ، وأنّ الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي ، <sup>(١)</sup> وأما في التخلخل والتكاثف

(١) التفرقة بين الموضوعين أن بقاء الهوى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقية في التحولات وعدم علاقتها بخصوصية ، وبقاء الجسم هنا أخفى لأن تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من أن العلوات بالإطلاق والتعيين لاغير وثبات النوع هنا باعتبار وجود الكلى الطبيعي خفي عند الوهم وباعتبار الوجود الدهري أخفى منه بل عند العقل الجزئي فلا يذعن بخلاف النوع في النامي والدلائل لطيه مرانها الاجسام البسيطة والركبة الناقصة والتامة الحديثة والنباتية ولولا ذلك لجاز جعل الهوى في الموضوعين موضوعاً كما في الحركة الجوهرية بل في سائر الحركات لعرضية لامعل التحولات والتغيرات جيماً والقول شأنها وجاز أيضاً جعل الجسم التوهمي فيها موضوعاً إذ في الجسم البسيط فصل منوع - س - و - .

فهي الهوى الأولى . و علمت أيضاً أن "جوهرات الأشياء الواقعة في عالم لكون و هو جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحفظاً فيها شيء كالأصل والعمود ، و هو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركبة لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية ؛ <sup>(١)</sup> فمبدء الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلاً له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الأنواع التي دونها في العزيلة الوجودية متفرقة لأن هذا تمام تلك الأنواع و تعلم <sup>(٢)</sup> الأشياء مشتمل عليه مع ما يزيد ، ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيوضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم <sup>(٣)</sup> حكمنا أيضاً بأن لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهرًا عقلياً ثابتاً كالأصل ، وجوهرًا يتبدل وجوده ، ونسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كلسبة النعم إلى النقص و نسبة الأصل إلى الفرع ، والله أقرب إلينا من كل قريب ، وتلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء وأشعة للنور الأول الواجبي لأنها صور ما في علم الله ، وليست لها وجودات

- 
- (١) الفصل الأخير هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال ، و نعم ما قال القدمون في تعريف الإنسان : مائة حيوان ناطق مائة . ومرادهم بالثبوت الموت الاختياري ، وأعلم أن الفصل الأخير للإنسان الكامل هو الذي ينحفظ و يثبت به جملة السبلات و الدوائر لأن جميع الفصول للأنواع الجوهرية بالنسبة إلى اجناس و كل الصور التي لها بالنسبة إلى مواد فهو صورة الصور و فصل الفصول فهو جمع شتاتها و دباط متفرقاتها - س د ه .
- (٢) فإن الفصول هي مراط الإنسان إلى الفصل الأخير على سبيل التدرج الاستكمال لا على سبيل الضلع و اللبس فليس هنا خسران و دبح بل دبح ثم دبح ولا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان وهكذا إلى ما شاء الله تبارك وتعالى - س د ه .
- (٣) و هـ آخر لبقاء الموضوع في الحركة الجوهرية من حيث إن الطبائع وفاق الحقائق فلها وجه ثابت من جهة وجهها إلى أبواب الأنواع - س د ه .

مستقلة بأنفسها لا نفسها وإنما هي وجودات متعلقة الذات بالحق ، مثال ذلك الصور<sup>(١)</sup> العلمية التي توجد في أذهاننا ، ولهذا ذكرت الحكماء إن<sup>\*</sup> المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو عينه وجوده للجوهر الحساس ، و المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل ، و ذلك أمر محقق عند الحكماء الشاغلين و العلماء الراسخين و إن اشتهر عنه طبائع القاصرين ، و موضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه ، فنقول الحق : إن<sup>\*</sup> الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية ، و كما إن<sup>\*</sup> كلا من هذه الأعراض القارة و غير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قد مر مشترك في ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة ؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري ، و كما<sup>(٢)</sup> إن<sup>\*</sup>

(١) إذ لا نسبة لها إنما هي روابط للخس الناطقة بولم لك نقول ادراك الكلى الملقى هذه قدس سره بشاهدة رب النوع في عالم الابداع مكيف يكون مثالا ؛ قلت ؛ المثالية على المشهور ولو نبينا على مذهبه فما دام المشاهدة من بعد مثال لما شوهد من ارب بكثرة المراودة الى عالم العقل مرة بعد اولى وكرة لعب اخرى على ان المثال عام لشموله المحسوس الظاهر والباطن والنفوس - س و ه .

(٢) وجه آخر لفناء الموضوع من جهة مافيه الحركة والمرض ان هذه المذكورات التي بعضها من جهة الفاعل و بعضها من جهة القابل و بعضها من جهة نفس المقبول و بعضها من جهة مافيه كل منها ماء البقاء و الوحدة الشخصية للموضوع و الموضوع هو الهولي ولما توهم ان الصورة الطبيعية سيالة فلم تكن هي ماء البقاء و الوحدة والشخصية للهولي في الحركة الجوهرية ولا الكمية تعرض لدفعه بان للجوهر الصوري ايضاً مردأ مستمراً زمانياً لا على وجه الاطباق على الزمان كالحركة التوسطية ، و مردأ زمانياً منطقياً عليه كالحركة القطعية متصلاً بالذات والاتصال بالوحداني مساوق للوحدة الشخصية فالجواب انه ما يفضل ماء الكثرة الواحد مع ماء الوحدة الكثير للهولي و اى تحكم له عليه فالوحدة في كل موضع اسهر واقهر و الكثرة اضعف واندر و لو لم تكن الا تقوم للهولي بذلك المفارق الواحد بالعدد لكفى ، كيف وما به الوحدة حاصلة من جهات اخرى - س و ه .

للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمرّاً متصلاً بين المبدء والمنتهى منعظاً وحدثه بواحد بالعدد كمعروض السواد ، و واحد بالابهام و هو مطلق سواديته ، و المجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه الحركة ؛ فإن المتحرّك في السواد لابد أن يكون جسماً أسود لا غير و له حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم ، فكذلك للجوهر الصوري عند استكمال التدرّجى كون واحد زمانى مستمر باعتبار و متصل تدرّجى باعتبار و له حدود كذلك ، و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإن كلا منهما متصل واحد زمانى ، والمتصل الواحد له وجود واحد ، والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا فمن له قدم راسخ في الحكمة ، ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأن السواد في اشتداده غير باق حقاً ، و كذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلك ، والسرف فيه ما مرّ من أن الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل ، وهو متعين بذاته و قد يكون ذاتيات و درجات بهويته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجة صفات ذاتية كمية ، و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة مندرجة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد .

تفريع فالحركة بمنزلة شخص روحه <sup>(١)</sup> الطبيعة كما إن الرمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها .

(١) أي الحركات الأربع العرصة بمنزلة جسد روحها الحركة الجوهرية أي تجدد الطبيعة كما إن الرمان بمنزلة جسد روحه الحركة الدهرية والدهر روح السرمد ، و نسبة الادعية بعضها إلى بعض ، نسبة ذويها فكما إن الوجود السرمدي محيط بالدهري و الزماني كذلك السرمدي محيط بالادعية الأخرى ، والسمر بالنسبة إلى الزمان بشرائه كالיום بالنسبة إلى ساعاته و دقائقه و ثوابه بل كالآن السيل بالنسبة إلى الزمان و كذا السرمد بالنسبة إلى مراتب الدهر من أبعثه الأعلى و الأسفل و أيسره الأعلى و الأسفل و الترخي أن المتجددات من الحركات و الاوقات تأينت بالنسبة إلى المفارقات و مبدء المفارقات و المفارقات - س و ه .

و لعلك تقول إيراداً على ما ذكرناه من أن العاقل القريب  
**ببحث ولتحصيل** لكل حركة و كل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير إنه لو  
استحالَت الطبيعة بحركة للأعضاء خلاف ما يوجبها طاعة للنفس فوجب أن لا يحدث  
أعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها ، و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى  
الطبيعة عند الرعشة و المرض فاعلم و تيقن أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس  
التي تعمل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و  
أعضائه بالعدد<sup>(١)</sup>؛ فإن تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي لا أنها قوة منبعثة عن  
ذاتها ، وللأخرى عرضي قسري وإنما يقع الأعياء و الرعشة ونحوهما بسبب تعصي  
الثانية عن طاعة النفس أحياناً ؛ فلها في البدن طبيعتان مقهورتان<sup>(٢)</sup> إحداها طوعاً

(١) أي أنها مقام نازل من النفس و أنها من صفات النفس ولها قيام صدوري بها  
كما أن الطبيعة الأخرى من صفات العناصر ولها قيام حلولي بالمناصر فالأولى مجبولة على  
طاعة النفس و الثانية مجبورة عليها والأعياء و تعبها للثانية لا للأولى إذ لا أعياء بالالتيان  
بالجليات و المراد بالطبيعة التي في كلام الطبيعيين و الأطباء أنها المنصرف في البدن و  
و أنها حافظة للبدن و صحت و دافعة لأمراضه و في كلام افلاطون أنها قوة آلهية تتصرف  
في البدن بأذن الله تعالى هي الأولى - س و ه .

(٢) إشارة إلى أصول الآية الشريفة لهما أيضاً فقال الله تعالى للطبيعة المجبولة  
التي كالسماء و للطبيعة المجبورة التي كالارض أمتيا وهما البنا طوعاً بالنسبة إلى الأولى  
أو كرهاً بالنسبة إلى الثانية قلنا أمتيا طامعين و هذا القول من القائل الحق أسا هو بلسان  
النفس التي هي سر سبعاني و امر و باني .

أيضه آوازهما زان شه بود ❀ كرجه از حلقوم عبادقه بود  
كما قال هذا القول لسموات عالم الشهادة و أرضها و قد قال و تم و رقم و جف  
القلم بالنسبة إلى حضرته و أن كان مستقلاً به مد ، إذ لا بداية ولا نهاية لكلمته كل يوم هو  
في شأن ، وهذا بالنسبة إلى السجودين في سجنى السكان و الزمان و أسا قالت الارض و  
و التي كالارض في آخر الامر أمتيا طامعين لأنها بعد فتحها أمتينها والقبيا سرهما على  
بهاثما و تغلهمها بخلق مظهرية الاسماء الحسنی والصفات والعليا وانها رجا في سرهما ❀

و الأخرى كرهاً ، (١) ولها أيضاً ضربان من القوى والنخوادم الطبيعية تفعل بإحدهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجنب والدفع والإمساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها ، وهي التي تخدمها طوعاً وإسلاماً وتعمل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات

ثم إلى أن تمالي و اغتبطا النبطة المعطى ، ولولم يسلكا واليا في هاوية الهوى والفربة الظالم اهلها لكن لهما النين الافضل ووجع سم تلذ الارش ووحشة من بهت في لول داج و الهلا في ظلم ذات ارتجاج فاذن ابتجعا غاية الابتهاج كمن بنوى في اهل البراج متكتا على سرير عاج لانهما ذلك الذي يتعطي في درج المعراج وان كرها في اول الامر الاخراج من المراكز والامشاج لجهلها بالجهل ام الضيائت واللم ام الطيبات - سره .

(١) الاولى ان يقال: ولها أيضاً ضربان من القوى والنخوادم احدهما ما كان تسخير النفس لها ذاتياً لكونها من صقع النفس كالشاعر التي تنور مع النفس حينما دارت وهي التي معها في البرالغ والاخرة الصورية وثانيهما ما كان التسخير لها عرضاً كالشاعر الطبيعية الدنيوية لكنه قدس سره حينها بمبادي الحركات الكمية والكيفية و بمبادي الحركات الالينية والوضعية ، وقد اشار الى ذلك الاولى في آخر كلامه بقوله « وهذه الطبيعة المسطحة للنفس مع قواها وفروعها الثابتة لها » الخ ولما على ما ذكره قدس سره من مبادي الحركات فلذلك تعرض بانها نفس الطبيعة التي مضى ذكرها كما قال « لو استعالت الطبيعة معركة » الخ تلك كانت مبدء الحركة وهذه أيضاً مبدء الحركات فالضربان الضربان من الطبيعة الحركة للاعضاء حينها بمبادي الحركات الاختيارية لانها القوى النبتة في العضلات . والجواب بالفرقة بانه وجهين احدهما ان المراد بالطبيعة في قوله لو استعالت الطبيعة طابع عناصر البدن بخلاف المبادي هاهنا ، وثانيهما ان المراد بالطبيعة هناك الاصل المحفوظ في القوى المسطحة الجادية والنباتية والحركة الحيوانية النبتة في العضلات والمراد بالمبادي هاهنا بعض ال مراتب والفروع وهذا نظير ما اخترناه في النفس الحيوانية حيث قال بعضهم هي مجموع القوى المدركة والحركة من الحيوان وقد علمت ان لا وجود لمجموع عليهنه و قيل هي الوهم لانه الرئيس الاشرف من سائر القوى والعق انها الاصل المحفوظ في جميع القوى الحيوانية الجامعة لها بنحو ايسر واعلى وفي كل منها بحسبها - سره .

الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والحشي و القعود و القيام<sup>(١)</sup> وهي التي تخدمها كرهاً وقسراً ، وهذان جنذان من عالم الحركات مقهورتان لها بماهي نفس حيوانية ، و لها بماهي نفس عقلية جنود<sup>(٢)</sup> وخوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعاً ورضاً وهي كمبادي الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية و مبادي الأشواق والإرادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة<sup>(٣)</sup> المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس و الأخرى بائدة هالكة ، وفي هذا سرّ المعاد الحسماني كما سيأتي تحقيقه إنشاء الله تعالى .



(١) الكره والقسر باعتبار الوهم والخيال واستعمال الروية والافبادي الحركات بضربها لا تتفاوت في انها بماهي هي قسبان مجبولة و مجبورة مبدأ الجنب و الدفع و غيرها بضعف و الضعف كالأهياء و مبدأ المشي ايضاً لا بد فيه من مجبول الطامة كيف و يبقى مع النفس في الاخرة فقصوده قدس سره من التفرقة قوله ولها ضربان التنظير الاول بالنسبة الى الناية مجبولة و الناية مجبورة - س ر هـ .

(٢) هذه الجنود بما هي مبنية في اصالتها بنايات عقلية فير و هبة جنود العقل و الا فالمدركة الظاهرة و الباطنية كلها جنود النفس الحيوانية كالمحركة كما ان المدركة بذلك القيد من جنود العقل والدليل على اعتبار تلك العتبة عدما مبادي الادراكات الوهمية والخيالية من جنوده مع انها لم يلعنا ولم يسجدوا للعقل - س ر هـ .

(٣) هذه طبيعة البدن المثالي كالقوة النبتة في النباتات لبدن الطبيعي و القوى التي من صقع النفس التي هي احد الضربين قواء وهو مطرحها ومهيبط نوارها فبطل قول من يسكر المعاد الجسائي ويقتصر على الروحاني متشبهاً بان المدركات الجزئية الجسمانية تستدعي المدارك الجزئية و قد انحلت و قشمت باخلال البدن و تفرق اذ للمس بصرو سمح و مشاعر اخرى غير ما للبدن كمالها بدن اخروي - س ر هـ .

## فصل (٢٦)

في استيفان برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر

اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئاً من الأمور الطبيعية (١) فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكن لها فعل من دون وساطة الجسم ، والتالي باطل بالمقدم مثله ، أما بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة ، وأما بيان حقيقة الملازمة فلأن الطبائع والقوى لا تفعل إلا بمشاركة المادة والوضع ، وبرهانه إن الإيجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذاً الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجداً فكونه موجداً متفرع على كونه موجوداً ؛ فالشيء إذا كان فهو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك فهو إيجاداً متقوم بها . ثم إن وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكالت مستغنية عن المادة في فعلها ، وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود ؛ فكانت مجردة عنها هذا خلف ، ويلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها وإلى ما حل في ذاتها وإلا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال ؛ فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها مادياً فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها وإلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

(١) أقول به أولاً أن هذا تعطيل للقوى والطبائع وهو باطل لا بطلاناً على ما هو منصب من الملبين اللهم إلا أن يتخلص من ذلك بانها وإن ليس لها تأثير في مجالها إلا أن لها تأثيراً في الموارد المتصلة بها لو بدأ ذكر في الاخران فيض الوجود يمر عليها بواسطة الطبيعة ونائباً أن اشتراط الوضع لتحصيل الربط والملازمة بين المؤثر والتأثر واية ملازمة اشد من الملازمة الاتصالية التي بين القوة ومعلها سيما أن العاطية عنده وعند اكثر



فإن<sup>(١)</sup> جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية و الكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار و الرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تدخل جعل و تأثيرينها و بين هذه الأمور: فلا بد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولواردها و آثارها، ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود<sup>(٢)</sup> فالطبيعة يلزم أن يكون أمراً متجديداً في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجديدها اللزوم ، و كذا كيف الطبيعي و الحكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها ، و كذلك في سائر الأحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة

§ المثاليين هي الشأن ، ولعمري ما قال المصنف في سفر النفس ان الوضع في حصول الفعل والافتعال في الجسمانيات بمنزلة القرب المعنوي في استجواب الفهم في الروحانيات و في المبدء و المبادئ : « قال » لا يشترط البيئونة بين الفاعل و المفعول كما في فاعلية الصورة بالنسبة الى المادة فاشتراط الوضع لفاعلية القوة في غير مادتها واما في مادة نفسها فلاجل هذا الفاعليات و دفع المبادئ ، وناثاً انه لو تزلزلنا قلنا يكفي في مادة الفعل ووضعية نفس المادة التي هي محل القوة و بعبارة اخرى الوضع بمعنى جزء المقولة فانه الوضع الذي لا يوجد الجسم و قوته بدونه كما في الفلك الاطلس حيث لا يمكن له عندهم سوى العبور هو الوضع و الترتيب لجسمه و دليله لا ينفك اكثر من ذلك و هو قوله : فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك نحو ايجادها ثم ان وجود المادة وجود وضمي و كذلك قوله في فصل مفعول لذلك لان المادة يكون وجودها وجود وضمي و كذلك كلياً بنفوس وجودها بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعلية ايضاً بحسب الوضع و بالجملة هذا الدليل المذكور في الشواهد الربوبية ايضاً و هو مناسب لمذاق الشيخ الاشرافي حيث يستند كل الاثار في عالمنا هذا الى الصور النوعية المخلوقة اعني الطول المرضية - س ر ه .

(١) هذا البيان انما يتم لو كان هناك حركة من الحركات الاشتدادية لازمة لنوع من الانواع الطبيعية و كانت الحركة مع ذلك مقصودة بالذات للطبيعة المتحركة لا بالتبع و كلا التقديرين متوعان في الانواع الطبيعية و لتفصيل الكلام مقام آخر - ط مد .

(٢) لان الحركة اذا لم تكن مطلولا لها لم تكن متأخرة عنها بل سبقتها فكانت في مقام وجودها لا في المقام الثاني اعني الاعراض و اللزوم لزوم لازم غير متأخر في الوجود الافتضاء و التطيل - س ر ه .

في الحدوث و التجدد و الدثور و البقاء إلا أن فيض الوجود يمر<sup>١</sup> بواسطة الطبيعة عليها ، وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى لا أن<sup>(١)</sup> الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنها معاً في الوجود ، و هكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام ؛ فإن الأوضاع المتجددة للفلك تجدد بنجد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصرينات من البسائط والمركبات .

كل جوهر جسماني له نوع وجود مستقلزم لعوارض متميزة  
برهان آخر مشرقى الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع ، و تلك العوارض اللازمة هي المحطات بالمشخصات عند الجمهور ، و الحق إنها علامات للشخص ، و معنى العلامة هاهنا العنوان للمشيء المعبر بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي<sup>(٢)</sup> بالفصل المنطقي كالنامي للنبات و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان ؛ فإن الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة و تلك النفوس فصول اشتقاقية ، و كذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلامها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

(١) بنى شريكة العلة معناها أنها ليست علة لها أية علة كانت من الملل بل ليس إلا أن فيض الوجود يمر على الصورة أولاً ثم على الهيولى فليس هنا شريكة تأثيرية لأن تأثير الجسمان ببدئية الوضع ولا وضع هنا للاتحاد ، و لأن الهيولى في نفسها غير وضعية هذا و قد قلنا أن العلة لا تنافي عدم الببائة كما قال في كتابه البده و البعاد في فاعلية الصورة للهيولى كيف و التركيب بينهما اتحادى عنده و يقول بالعلة بينهما في كثير من المواضع و قال جميعهم بالعلة بين الفصل و الجنس و هما متحدان وجوداً للعلة  
- س د ه .

(٢) اشر بالامثلة أنه من باب تسمية المروض باسم المروض والاملفصل المنطقي هو العارض لها عنه الكلى المقول في جواب أى شئ في جوهره - س د ه .

منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي ، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها ، وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسمينها بالمشخص فإن الشخص ينحصر من الوجود إذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبئة عنه انبعاث الضوء من المضي ، و الحرارة من الحار و النار ؛ فإذا تقرر هذا فنقول : كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه الشخصيات كلاً أو بعضاً كالزمان والكم والوضع والآخرين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم إياها <sup>(١)</sup> بل عينه هو وجهه ؛ فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالدات إنه الجوهر المنصل المتكتم الوضعي المنحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني ، وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما إن وجود العرض عرض .

إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة ، وله أيضاً  
**تنبيه تمهيلي** أمر ثابت مستقر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد وهذا كما إن الروح الإنساني لشجره باق وطبيعة البدن أهدأ في التحلل والذوبان والسيلان وإنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال ، والخلق لمي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد ، وكذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالدات و من حيث وجودها العقلي و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية

(١) لكن هاهنا دقيقة هي أنه إذا اختلفت هذه الأمراض لا بشرط أي عرضيات فإنها بهذا لا تشارك شخصاً إذا الشخص لا يد و أن يصل على الشخص كانت متحدة مع المروض مع أن وجودها المقام الثاني من وجوده و ظهور له إلا أن يطوى المرتبثان من الوجود بل تعفظان و مع ذلك لا ينتمي وحدة المروض و ليست هذه اللوازم عند انحلها لا بشرط كاللوازم الغير المتأخرة في الوجود كالوحدة والشخص للوجود بل كالجسم التامس للطبيعي حيث لا فرق بينهما إلا بالاطلاق و التبيين عند المعتقدين و سيأتي به ورن هكذا ينبغي أن يفهم المقام حتى لا يطوى بساط القولات التسع المرضية - س د ه .

أزلاً وأبداً في علم الله تعالى ، و لست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا ببقاء الله تعالى إياها ،<sup>(١)</sup> و بين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه ؛ فالأول وجود دنيوي هائل دائر لا قرار له ، و الثاني وجود ثابت عند الله غير دائر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين<sup>(٢)</sup> .

## فصل (٢٧)

في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من أن الصور الجوهرية لا يكون  
حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكروه كما مر إن الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد  
يكون حدوثها دفعية ، و ذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقياً في

(١) فإن مناط السوادية البادة و التعلق بها و الامكان الاستمدادي و الحركة وما يلحق بها فالوجود الذي يطلب عليه احكام الامكان سيما الاستمدادي هو الوجود بايجاده الله تعالى لا بوجوده والباقي بابقائه لا ببقائه و الوجود الذي يستهلك فيه احكام الامكان بان لاامكان استمدادي فيه لكونه لاحالة منتظرة له وامكانه الذاتي مختلف تحت سطوع نور الازل هو الوجود بوجوده الله و الباقي ببقائه و قد غشى هذا الفرقان على بعض معاصريه فاعترض عليه قبح سره في بعض رسائله وقد تعرضنا له في حواشينا على فن الربوبيات من هذا الكتاب من شاء فليستظرأليه - س ر ه - .

(٢) فإن العبادة الشفوعة بالفكر الخالصة من رؤية غير المعبود تنساق الى العبودية ، والعبودية جوهر كنسها الربوبية وكأنه امرئ بانك ينبغي ان تكون هتلا مصفاً حتى تعرف العقل الباقي بالبقاء لا بالابقاء ولا ببقاء نفسه لاذلا وجود خفي له لانه كالمعنى العرفي او المراد الماسنون تكويناً و هم القوى و الطبايع الالية جوهرأ فهذا البلاغ يشر بالولوج الى العايات - س ر ه - .

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ، ثم لا بد وأن يحصل عقيبها صورة أخرى فتلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ، ويمكن تحليل <sup>(١)</sup> هذه الحجة إلى حجتين : إحداهما إنه يلزم تنالي الآتات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره . الثانية إن الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصيح الحركة فيه ؛ فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام <sup>(٢)</sup> الأول لغواً ضائعاً فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة . وبما أنها إن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن ، وعدم الصورة يوجب عدم الذات فإن لا يبقى شيء من تلك الذات زماناً ، وكل متحرك باق في زمان الحركة . وفيه بحث لأنه منقوض بالكون والفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن غني بها إن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ، ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما آية صورة كانت كما إن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما ، وإن عسى إن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا لكانت المادة حادثة <sup>(٣)</sup> في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية ، وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية وذلك محال ، ومع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنياً عن المادة ، وإن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجباً لعدمه

(١) أي قوله ثم لا بد الخ ومأخذه أيضاً منقوض بالحركة في الكيف وغيره . س ٥٥ .

(٢) أي حديث تنالي الآتات . س ٥٥ .

(٣) مع أنها مبدعة بخلقها . س ٥٥ .

ثم من العجب إن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تلازم الهبولى والصورة وهو إن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة .  
أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق إن المادة باقية والصورة أيضاً باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي<sup>(١)</sup> الشخصية كما صرحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية . وقولهم<sup>(٢)</sup> إن كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزاً عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصاً واحداً يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة ، وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي .

ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرها وبيّن ضعفها هي إن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى<sup>(٣)</sup> ضد ، ثم قدح فيها بأننا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها ، وإن لم يعتبر ذلك بل يكفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف .

—————

(١) إشارة إلى أن المراد بالصورة القوة للمادة ماهي كالحركة التوسطية لا المطلق

المفهومى - س د .

(٢) جواب لقوله لما أن يكون نوعها الخ - س د .

(٣) أى من مطلق أهم من العقيقى والشهورى كما فى الاوساط أو من العقيقى

الى العقيقى كما فى الاول والاخر ، ثم ان ما ذكره الشيخ منقوض بالقولات التى فيها الحركة ولا تقبل التضاد كالكم - س د .

## فصل (٢٨)

### في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المتحركة للأجرام السماوية و الأرضية

و لعلك تقول هذا إحداث منسوب لم يقل به أحد من الحكماء فإن الأمر الغير الفارق منحصراً في الزمان و الحركة و اختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور<sup>(١)</sup> على أن هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له في عدم قرار الذات ، وذهب صاحب الإشراف إلى العكس ، وأما كون الطبيعة جوهراً غير ثابت الذات فلم يقل به أحد ، فاعلم أولاً أن المنبجع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً .

و ثانياً إن كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية و حال الوجود فالحركة والزمان أمرماهية متماهية التجدد والافتضاء ، والطبيعة إنما وجودها

(١) إلى قوله بالعكس وجه قول الشيخ المقتول ووضح لأن الزمان مقدار الحركة و مقدار الشيء تابع له في السيلان و الثبات ، و أما وجه قول الجمهور فهو ان الحركة التوسعية أمر ثابت محفوظ من المبدأ إلى المنتهى سبط لأجزاء له حتى يصكون غير قار الأجزاء و القطعية و ان كانت ذات أجزاء لكن لا وجود لها الا في الخيال عند هم فاذا بطل كون الحركة غير قارة الأجزاء بالذات تعين الزمان ، و أما أنه اذ لم يكن القطعية موجودة فكيف كان مقدارها موجوداً فهو كلام آخر معهم لكنه قائلون بوجوده و الاولي و الادق ان يوجه قولهم بان عدم قرار الأجزاء فرع التجزئة ، و التجزئة في كل متقدر باعتبار مقداره اذ لم يعتبر المقدار فلاكل ولا جزء ولا أصغر ولا أكبر ونحوها ، ألا ترى انهم جعلوا قبول القسمة بالذات من خواص الكم والاعتصام في الجسم الطبيعي و غيره إنما هو بالمرض فعدم قرار الأجزاء أولاً وبالذات في الزمان كامل التجزئة وثانياً وبالمرض في الحركة - س ر ه .

وجود التجدد والانقضاء ولها ماهية قارة .

و ثالثاً إن<sup>(١)</sup> الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً<sup>(٢)</sup> لا الشيء الخارج عنها إليه ، وهو معنى نسبي و الأمور النسبية و الإضافية تجددتها و ثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلاً عن نفس النسبة و الإضافة كمفهوم الانقضاء و التجدد ؛ فهاتان ثلاثتا أشياء تجدد شيء و شيء به التجدد و شيء متجدد ، و الأول معنى الحركة ، و الثاني المقولة ، و الثالث الموضوع ، و كذا خروج الشيء من القوة أو حدوث<sup>(٣)</sup> الشيء لأدفعه معناه غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث و غير الذي به الخروج و الحدوث ،<sup>(٤)</sup> و كما إن<sup>(٥)</sup> في الأبيض أموراً ثلاثة أبيضية و هي معنى نسبي انتزاعي ، و بياض و شيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التحددي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها في الذهن لا بحسب الخارج ، و أمّا ماهية الخروج منها إليه أولاً فهي نفس

(١) حاصله ان الحركة تجدد الشيء ، و تجدد الشيء بها هو تجديد الشيء ليس بشيء ، و هذا كما يقول أهل الاعتبار ان وجود الماهية كونها و تحفظها ، و كون الشيء بها هو كون الشيء ليس بشيء متأسل و الا لكان كون نفسه لا كون ذلك الشيء فالحركة بالنسبة الى ما فيه الحركة كالشيء العرفي الذي هو آلة لحفاظ البنى الاسي فلا يكون الحركة ولا مقدارها أمراً غير قار ، ولا متجداً فضلاً عن أن يكون متجداً بالذات أو بالعرض فقولهم الامر الغير القار و التجدد هو الحركة و الزمان مدفوع لانهما تجديد الامر و مقدار تجديد الامر كالامر المتجدد - س و ه .

(٢) وهذا شيء يتناول به الحكيم والمتكلم ، أما الحكيم فيقول ان الحدوث موجود في الزمن لا في الخارج الا بحسب وجود منشأ انتزاعه ، و أما المتكلم فيقول ابو هاشم من المثلة انه حال لا موجود ولا مفقود اما انه ليس بمفقود فلاته يتصف به الموجود ، و أما انه ليس بموجود فلاته لو كان موجوداً لكان اما قديماً وهو ظاهر البطلان و اما حادثاً فله حدوث آخر و يتسلسل فهو حدوث الشيء الحادث لا شيء حادث فممكننا الحركة بخلاف الطبيعة عليها ذات - س و ه .

(٣) و كما في الوجود الامكاني ماهية ذات وجود و وجود طارداً للمدم عنها و موجودة هي نسبة الماهية الى الوجود - س و ه .



الطبيعة ، و أما الشيء القابل للخروج فهي المادة ، و أما المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي ، و أما قدر الخروج فهو الزمان ؛ فإن ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء ، وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى و عدمه .

و أما رابعاً فتقولك هذا إحداث منذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم ؛ فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال « وترى الجبال تحسبها جامدة و هي <sup>(١)</sup> تمر مر السحاب » و قال « بل هم في لبس من خلق جديد » و قوله <sup>(٢)</sup> إشارة إلى تبدل الطبيعة « يوم تبدل الأرض غير الأرض » و قوله تعالى « فقال لها و للأرض إيتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » و قوله : « كل أنوّه داخرين » و قوله « على أن تبدل أمثالكم و تنفشكم فيما لا تعلمون » و قوله « إن

(١) أي تبدل الجبال بتجدد الامثال بالحركة الجوهرية لو تبدل على سبيل الاستكمال و تترقى طولا الى ان تصل الى الثغابات بالومود على باب الابواب الذى هو الحضرة الادمية الكاملة و ذلك بالحركات الابنية و الجوهرية الى مقام النبات و الحيوان و علم الى الانسان بالفصل فى الادوار و الاكوار لعدم انقطاع فيض الله - س - د .

(٢) بتجدد الامثال هنا و بالتبدل طولا الى البدنية و النباتية و هكذا بناءً على أن يوم القيمة يوم كل الايام المحررة و الزمانية مشبوبة له ، وكذا تبدل الارض الطبيعية الى الارض المثالية و الاخروية فى يوم برزخى تطابق النقل و الشرع فى انه اول القيامة و ان هذا التبدل يسمى الشرع اول الشر و التبدلات الاخرى قبل هذا و ان سهاها الرهان مشراً لانها توجهات الى الناية الا أن الشرع لا يسببها ، وكذا القول فى السماوات و تبدلها الطولية من تحول هبولاها الى الجسية ثم الى النوعية ثم الى النفس المنطبعة ثم الى النفس الكلية ولكن كل ذلك بلا تجاف عن المقام الاخر ثم انه مع هذه التحولات التى فيها فى غاية التباعد لا يتسلم الوحدة الشخصية فى المتبدل للاتصال الوحداني و لوجود الاصل المحفوظ كوجه الله الباقي ولان الشخص هو بالوجود - س - د .

يشاء يذهبكم ويأت يخلق جديد<sup>(١)</sup> ، و قوله « و كل إلينا راجعون » إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه ، و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى « و هو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون » وجه الإشارة إن « ما وجوده<sup>(٢)</sup> مشابهك لعدمه و بقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فناءه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بالانفريط في أحدهما و إفراط في الأخرى ، و في كلمات الأدائل تصريحات و تنبيهات عليه فلقد قال « علم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفة الربوبية : إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه و ذلك إن « من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلاو كان العالم كله جرمًا لا نفس فيه ولا حياة لبادت الأشياء و هلكت ، هذه عبارته و هي ناصة على أن « الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيل و إن « الأجسام كلها بالذات زائلة في ذاتها و الأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه<sup>(٣)</sup> و قال في موضع آخر منه : إن كانت النفس

(١) لكه غاء و أذهب لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و مشيئة وجوية لا امكانية و كل ما يمكن في حقه تعالى فهو بالامكان العام في ضمن الوجوب - س د ه .

(٢) في هذه العبارة قلب أي ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابهاً بحدسه أي متحركاً لان الامر التدريجي عنده أيضاً بالتدريج فان الاخذى الوجود هو الاخذى عدمه في هذا النوع من الوجود و هاهنا معنى آخر لا دليل فيه شاهاً عليه على الحركة الجوهرية و هو ان جميع القوى التي هي أسباب الحفظ بينها أسباب الهلاك فالساعة تبصر شيئاً يهواه الانسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه والقوة الشهوية تفضل بشهو سوء التدبير مشتتها من الأكل و الشرب والاستغراق و الاحتباس و غيرها من السة الضرورية فذلك صاحبها والطيبون قالوا ان الحرارة التفرزية التي هي سبب الحياة سبب الموت - س د ه .

(٣) إشارة إلى أن النفوس باعتبار أنها اشعة الطول مناط ثبات الاشياء ، و أما باعتبار جنبها متلفها بطارح الاشعة فمعكها حكمها فنفس الاجرام غواسق وظلام من حيثها

جرماً من الأجرام أو من خير الأجسام (الأجرام خل) لكأن متقضية سيالة لا محالة لأنها تسيل سيلاً تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة صورتها وهي<sup>(١)</sup> علته بطل الكون فبطل العالم إذا كان حرماً محضاً وهذا محال انتهى ، وهذا أيضاً صريح في تجدد الأجسام كلها ، وفيه إشارة إلى ما مر سابقاً من أن الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدء انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البديل ، وما يدل على ذلك رأى زيتون الأكبر وهو من أعظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال : إن الموجودات باقية دائمة أما بقائها فتجدد صورها ، أما دثورها فتدور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى ، وذكر إن الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ، وسنقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام ودثورها و ذوالها في مستأنف الكلام إنشاء الله تعالى ، ولنا أيضاً رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثاً زمانياً ومن أراد الإطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة ، وما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم : ومن أحب الأمر إن الإنسان في الترقى دائماً وهو لا يشمر بذلك للطافة<sup>(٢)</sup> الحجاب و رفته و تشابه

التباعد المكاني و التناقض الزماني و النهاية الهيولاني ونا هذا القدر من الثبات والنورية من العقول النفسية .

شده مبدل آب ابن جوجند بار ١٢ عكس ماء وعكس اخضر برقرار - س ده .  
(١) الواو حالية أي لم تكن لها صورة يسكن أن تكون حلة اذلاجنبة ثبات اذند مر ان الصورة واسطة مرور البيض فلايتاني وجود الصورة الدائرة فالمراد بالصورة ما به الشيء و بالعدل و بطلان الكون سيلا و الصيرورة الى الهيولى لان السيلان و الحركة قوة وصيرورة الجرم الى الهيولى لكمال القرب الى تلك العاشرة خبيبة بصيرورة النفس عقلا ضالا لكمال قريبا و تشبها به فانتضت به - س ده .

(٢) المراد بالحجاب الفصل بين مرتبة و مرتبة اخرى من الحدود التي هي ما به الحركة في اصطلاح الحكماء و المناسب لتناق العرفاء ان يبرهنها بالتجليات الالهية و الفصل اساً هو في الوهم لانى البين لان الحركة متصلة واحدة ، ولعل هذا مراد الشيخ بالطافة و الحركة اي رق الفصل بحيث يكاد ان يلتحق بالعدم - س ده .

الصُّور<sup>(١)</sup> مثل قوله تعالى «واتوا به متشابهاً» وقال في التوحّات : فالموجود كلّ متحرك على الدوام دنيّاً و آخره<sup>(٢)</sup> لأنّ التكوين لا يكون إلّا عن مكّون<sup>(٣)</sup> فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لاتنفد ، وقوله وما عند الله باق إشارات إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله ودثور أصنامها الجسمانية .

## فصل (٢٩)

في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية و أدومها هي  
الوضعية المستديرة وهي أيضاً أتمها وأشرفها

إما أنها أقدم الحركات فلأنّ الحركة في الكم مثل النمو والذبول يفتقر إلى حركات مكابية إذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه أو خارج يتحرك منه ، وهي والوضعية تستغنيان عن الكمية ، والتخلخل والتكاثف أيضاً لا يخلو عن حركة كبنية وهي الاستحالة بتحليل مسخّن أو تجميد مبرّد والاستحالة لا تكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية والكنية لكن المكانية إما

(١) حله الآية في الصور الاخرية لكن الشيخ يلمح الى انه لو كان السالك ناظراً الى مراتب الترفيات للانسان بل مراتب التجليات عليه نظراً بنور الله تعالى لوجد ما كالصور البنائية ودخل في مضمون قولي تعالى «واتوا به متشابهاً» بل كلما اشتد توقد نار محبته و نور فراسته صار التجليات الاصلية متبدلة في حقه بالتجليات الصفاتية والذاتية و جهة الاتصال بجنة السموات والذات وكم من يون بينها - س د - .

(٢) أي عرضاً وطولاً صبر عن هذين بهاتين لان الاخرة في طول العالم أي في باطنه - س د - .

(٣) لعل النسخة الصحيحة مع الواو وان كان عندها غير ضائر أيضاً ، ثم انه عند قبل العمل فيكون بمنزلة لما الرابطة أي لما كان التكوين لا يكون الا عن مكّون من الله الخ - س د - .

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة ، و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة ، و السكون لا يكون إلا في الزمان لأنه قوة الحركات كما مر . و قوة الشيء لا بد أن تكون متقدمة عليه زماناً . والزمان يفترق إلى حركة حافظة له وهو لا ينحفظ بحركة متعرجة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي ، والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائماً فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات . وأما إن المستديرة أدومها فلما مر إن غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عديمها وهو لكونه عديمها خاصاً بسببه قوة أو ملكة مفترقتين إلى قابل زمني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها ، و قد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور ، وأما أنها أتمها فلا أنها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا النقص في السرعة و البطؤ لما ستعلم في مباحث الأفلاك ، ولأن فاعلها و غايتها ليس أمراً محسوساً بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجاً عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الآينية و تشتد حركتها أخيراً كلما قرب المتحرك من الهيئة الطبيعي ، والقسرية يضعف أخيراً كلما بعد من القاسر و ذلك لأن الشيء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف وأوهن . وأما إنها أشرف منها فلا أنها تامة والنام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر إن الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام وأتمها وأشرفها طبيعة إذ شرف العمل و تامة و دوامه يستدعي شرف العامل و تامة و دوامه فبقوته المحسكة له تحدّد جهات الحركات الطبيعية الآينية المستقيمة و جهات الأبعاد المكانية كما سيبيح موعده بيانه في مباحث الجهات و مباحث العلوكيات إنشاء الله تعالى .

## فصل (٣٠)

في اثبات حقيقة الزمان و انه يهويته الاتصالية الكمية مقدار  
الحركات و بما يعرض له من الالتصام الوهمي عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادي <sup>(١)</sup> لنا على طريقة الطبيعيين <sup>(٢)</sup> مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ و الترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة و اختلافها فيهما أوفي أحدهما تارة أخرى ؛ فحصل لنا العلم بأن في الوجود كوناً مقدارياً فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقة غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قارة فهو مقدار لا مر غير قار وهو (هي-خل) الحركة ، و شرح ذلك سمو كويل إلى علم الطبيعة . و أما على <sup>(٣)</sup> طريقة الآلهيين فلأن كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع ، ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات العاقل

(١) الاخير التمسك بامل السرعة والبطء فقط بان يقال السرعة قطع مسافة طويلة

في زمان قصير و البطء بعلامها - س د ه .

(٢) اشاره الى البرهان الطبيعي على وجود الزمان و قد أوردده الشيخ و شرحه في السماع الطبيعي من كتاب الشفاء ، و مما يجب أن يتنبه له أن هذا البرهان ينتج أن لكل شخص من اشخاص الحركات شخصاً واحداً بالعدد من الزمان بخلاف زمان الحركات الاخر كما تنافي تلك الحركة غيرها من الحركات بالعدد ، ونسبة كل زمان الى حركتها التي يعرضها كسبة الجسم التمليسى الخاص الى الجسم الطبيعي الذي يعرضه .

و من شأن كل زمان أن يؤخذ واحداً يتقدر به غيره من الحركات و مقباحتها ، و أما الزمان المام الذي هو مقدار الحركة اليومية قائماً بحينه لان يكون واحداً مقباضاً تتقدر به الحركات تمين اصطلاحى من الناس لكونه أمراً مشتركاً تدركه أفهام عامتهم ، نعم هناك زمان طبيعى دخيل في وجود العوالم الطبيعية وهو زمان حركة الطبيعة الكلية الجسدية بجوهرها - ط مد

(٣) و يعلم أنه احد البراهين على وجود الحركة الجوهرية فتأمل فيه - ط مد .

بما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد ، ولا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لا حق بل قبلية قبل يستحيل أن يجتمع مع البعد لذاته ، ثم ما من قبلية إلا و بين القبل بهذه القبلية و بين الذي هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعة عند حد و مثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصرفات تقدمات و تأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلاً ؛ فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم ، و لكونه متصلًا فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية <sup>(١)</sup> متصلة غير قارة ، و على التقديرين <sup>(٢)</sup> فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهرًا <sup>(٣)</sup> فلاشتماله على الحدوث التجديدي لا يمكن أن يكون مفارقاً من المادة والقوة الإمكانية؛ فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجده و عدم قراره ، وبالجمله إما مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدّر به من جهة اتصاله وينتدّد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم و متأخر؛ فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضاً تجدد و انقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة و محوضة العمل

(١) أشار به إلى ملحق نفسه من تجدد الطبيعة بالزمان عند القوم مقدار تجدد الوضع الفلكي ، وعنده قد سمره مقدار تجدد الطبيعة الفلكية دون الطبايع الأخرى لعدم دوامها و انتظامها و اتساقها فالطبيعة جوهر ذو كمية من باب عدم انفكاك الشيء من نفسه كذا الوجود في الوجود ونحوه أو المراد ان الزمان هو الطبيعة ذات الكمية المتصل بالمر القارة التي كانت في طريقة القوم - س ر ه .

(٢) في العبارة تشويش فانه على تقدير كيبه يستنع ان يكون جوهرًا - طمد .

(٣) من باب تقسيم الكل الى الاجزاء، وقوله فهو اما مقدار جوهر مادي الى قوله يتقدّر به هذا الترديد باعتبار ان نسبة الزمان الى الحركة احدى الجوهرية و كذا الحركة الى الطبيعة نسبة الجسم التليسي الى الطبيعي كما مرسومياتي في التوفيق بين الاقوال في حقيقة الزمان فان نظرنا الى اتحاد وجود الحركة والطبيعة نقول انه مقدار جوهر و ان نظرنا الى مفاهيمها في المفهوم والعروض التعليلي ينشأ قول انه مقدار تجده وحركته اوجسمانياً يعني الهولي - س ر ه .

فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسماً أو جسمانياً . وأيضاً له وحدة اتصالية و كثرة تجددية فمن حيث كونه أمراً واحداً يجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرئ الذات عن المادة وعلائقها وإلا لاحتاج في تجسسه و تكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى <sup>(١)</sup> و زمان آخر ، و مادة سابقة و عدم قائم بها ، وقابله يجب أن يكون أقدم الطبائع والأجسام و أتمها إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غير هذا التقدم ؛ فقابله يستحيل <sup>(٢)</sup> أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا لانقطع اتصال الزمان <sup>(٣)</sup> فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف ولا استحالة كيفية لأن هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه وتسقط تقدمه على سائر الأجرام <sup>(٤)</sup> ، و أما من جهة كونه ذا

(١) لحصول قليات و جدييات متجددة منصرمة في أحواله المتجددة فلهذا الحاجة إلى حركة أخرى و زمان آخر وإلى فاعل آخر - س . ده .

(٢) هذه الخواص الخمس أو الست التي ذكرها للجسم التي هو مروض الزمان من خواص الفلك المحدد الذي كان المتقدمون يرون أنه جسم كروي محيط بالعالم الجسماني و اسم بحركته اليومية الزمان العام ، وقد تبين أخيراً بطلان ما افترضوه من الأجرام الفلكية غير أن هذه الخواص قابلة الانطباق على الطبيعة الكلية الجسمانية التي ترسم بحركة جهره زماناً عاماً جهرياً ، و أما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار الحركة اليومية الأرضية امر اصطلاحى كما قدمنا الإشارة إليه - ط . مد .

(٣) و لزوم من رخصه وضعه أيضاً فإن المادة المتكون منها قاطبة أو المستحيل إليها تكون سابقة أو لاحقة بالزمان - س . ده .

(٤) أى بالزمان و بالمكان اسقاط تقدمه واضح ، أما التقدم بالمكان فلاه يترجم من حركة المكانية أو حركة مكانية لشيء آخر إليه كاسبق إن الحركة الكمية و الكيفية تحتاجان إلى المكانية أن لا يكون متعدد الامكنة والجهات ، و أما التقدم بالزمان فليسبق



حدوث و تجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرف ، وكذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكو ان تجددية على نعت الاتصال و الوحدة ، وكذا الكلام في غايته و لنبيين هذا المعنى بوجه أبسط .

## فصل (٣١)

**في أن الغاية القريبة للزمان و الحركة تدرجية الوجود**

واعلم أنه سيجيء اثبات إن الغاية الغائية في حركة العاك هي الصورات <sup>(١)</sup> المقنضية للأشواق و الإرادات التي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى .  
قال الشيخ في التعليقات : الفرض في الحركة الملكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة <sup>(٢)</sup> إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يمتنع نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة ، و الحركة الملكية و إن كانت متجددة فإنها واحدة بالاتصال والدوام ، ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة .

و الجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه و سبق الحركة الملكية شيء آخر على حركة الكمية أو الكيفية ، و أما إيجاب انصرامه فلأن ما يقل الكمية و الاستعانة إنما كان له مادة كائنة فاسدة و كذا الابنية فلهو صومعها حر او برد يوجبان قطعه و رطوبه و يبوسة كذلك و في النمو والدبول و الاستعالة الانصرام اظهر ، هذا اذا حفظ ظاهر كلامه اما اذا أرجع ضمير انصرامه الى الزمان فالامر واضح - س ر ه .

(١) أي تصورات الغايات فلان تصور الغاية علة فائبة كتصور الجلوس لسرير و معلوم أن ليس المراد تصورات مثل الاوضاع و الحركات ولا تصورات لوازم حركاتها هي الكلمات مما هي غايات بالعرض و قد اخرجها بخيد الذاتية - س ر ه .

(٢) أي انه الغاية القريبة ، و أما الغاية البعيدة فهي التشبه بالبيادى و يرد على الشيخ ان الحركة نفس الفعل فلا يكون غاية لنفسها . وأيضاً الحركة مطلب فلا يكون مطلوباً و يمكن أن يدعى بان المراد التفرع من وجود التعلق و طبيعته و ميله المستدير و يرشدك انه قال التفرع في الحركة ولم يقل من الحركة - س ر ه .

و قال في موضع آخر منها : غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص<sup>(١)</sup> الذي يتكون بعده كما يكون هو أيضاً غاية لطبيعة أخرى جزئية ، وأما الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات .

وقال أيضاً فيها : سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصوراً بعد تصور ، وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أي يستعدها لأول للثاني ، و يصح<sup>(٢)</sup> أن يكون التصورات المتكررة تصوراً واحداً في النوع كثيراً بالشخص أو تصورات مختلفة .

و قال أيضاً فيها : هذا التصور الثاني مثل الأول نوعاً لا شخصاً يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعاً لا شخصاً ، ولو كانا مثليين لكانا واحداً<sup>(٣)</sup> و صدر عنهما حركة واحدة بالعدد .

و قال أيضاً فيها : كل وضع في الفلك يقتضي وضعاً وسببه تجدد توهم بعد

(١) أي أنه غاية بالمرحز والمقصود التمثيل للجزئية فقط إذ معلوم أن الغاية الذاتية للطبيعة الجزئية اكمال نفسها و ملاتها بل كل شيء يؤم نفسه و ينحو نحو كماله سرده .

(٢) الاتفاق و الاختلاف في التصورات بسبب التصورات من الاوضاع فالاوضاع الواردة على كل فلك من ابتداء دورة الى ان تتم معالفة نوعاً و الرجعة متكررة امثال السوابق متوافقة معها نوعاً لا شخصاً امثال هذا من يدور على نفسه فيرد عليه اوضاع كثيرة بل غير متناهية الى ان يتم دورة واحدة كلها متعالفة نوعاً لوضعه عند المواجهة الى الجنوب المبتدئ متعاقبة اوضاعه الاخرى عند المواجهات الى ما بين الجنوب والغرب والى الغرب والى الجهات الاخرى منها الى ان يعتم الى الجنوب ثم يكر داجماً والمتكررات امثال السوابق ، و أيضاً المتعالفة النوعية كمخالفة الوضع التليثي مع التديسي في كواكب الافلاك والمقارنة مع المقابلة وغير ذلك ، و بالجملة ليس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات الغايات كما في قوله الاتي بل مثل تصورات الاوضاع فان الاختلاف النوعي لا يتصور هناك الا أن يراد مثل تصورية البسم تارة وتصور عليه تارة اخرى وقدرته اخرى وهكذا - س ر ه .

(٣) أي من جميع الوجوه ومع ذلك فيه تسامح لان عنوان التلية لا ينافي المتأخرة - س ر ه .

توهم ، هذه عباراته بألفاظه ، وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين :

الأول إن النصوص الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي ، و هو المعنى بالحركة في الجوهر المصوري لما تقرّر عند الشيخ وغيره أن صورة الجوهر جوهر ، و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات و لما يتبعها بالعرض لما تقرّر عندهم إن غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها و تخيلاتنا صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية .<sup>(١)</sup>

و الثاني إن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازمه وجوده كما مرّ حوا به<sup>(٢)</sup> ، و جميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أن بعضها طبيعي و البعض قسري إذ لا قاصر في الفلكيات ، و قد علمت أن المبدء القريب لكل حركة هي الطبيعة ، و التحقيق إن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على

(١) هو ما يشل الجواهر العنصرية اللازمة لأوضاعها إذ العلم بالعلوم يستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد عليها بنحو التدرج الاتصالي و لها وحدة اتصالية بحسب الوجود و كثرة بحسب الوجود و كثرة بحسب السابعة نوعاً أو شخصاً كما في مراتب الألوان الواردة على الفلكية في الحركة الكيفية - س ر ه .

(٢) و ذلك لأن القدر الذي يشل بذاته القصة الوهية و بعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القصة الفكية من اللوازم الغير المتأثرة في الوجود للجسم الطبيعي كما سرح به مراداً فالوضع اعني الهيئة المطولة للنسبتين المتفرعة على الاجزاء داخل في قوام وجود الجسم الطبيعي ويكون هويته فالبيان في الوضع عين البيان في وجود جوهر الجسم ، و أيضاً الجسم في أصل وجوده و مرتبة ذاته الوجودية لما لم يكن مجرداً ولا قطعة عرضية ولا جوهرية اتصف بالوضع و الترتيب فيما بين اجزائه ، ثم ان التوفيق بين شتى التردد ان المراد باللازم هو الغير المتأخر في الوجود ، و أمافوله و جميع الخ ادعاء للمعان بان الاوضاع و ان كانت لوازم متأخرة في الوجود فتبعدها مستلزم لتبعده الطبيعة اذ هي المتجدد متجدد - س ر ه .

نعت الاتصال التدريجي .

وقال أيضاً في التعليقات : طبيعة الفلك من حيث أنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي و الوضع الطبيعي لا أيناً مخصوصاً <sup>(١)</sup> فيكون النقل منه قسراً .

و قال أيضاً : هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية له انتهى .

أقول : لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعي ، و كل أين من أيونه طبيعي و مع كونه <sup>(٢)</sup> طبيعياً ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعة الفلك أسراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة . اتصالية وكذا ما يقتضيه من الأوضاع والأيون وسائر اللوازم ، وهذا وإن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلا أنه الحق الذي لا عجب عن ، والذي <sup>(٣)</sup> يناسب آرائهم إن طبيعة

(١) تمدد الأيون في الفلك باعتبار الأوضاع أو الإزمنة و الاغطوم وحدة اينة و ان لا حركة اينية فيه - س د ه .

(٢) احقاق للحركة الجوهرية بخواصدهم الفردية عندهم فان الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا يمتدد ولا يكونان مهروبا عنها فالجميع أن يكون الطبيعة متجددة الذات حتى يكون كل درجة من الوضع والاين بازاا درجة من الطبيعة و كل منها أي الطبيعة وانرها بوجه آخر واحد اذ باعتبار التوسط واحد مستمر و باعتبار التقطع واحد متصل والاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية ، ولك أن تحول الانتقال من الوضع في الفلك مع كونه طبيعياً غير قسري للإرادة التي لنفس الفلكية ، وبهذا أي كون كل وضع يطلب بهرب عنه و بالعكس يستدل على كون حركة الفلك ارادية وان كان الفاعل المباشر بكل حركة هو الطبيعة ولهذا قل من العلم الاول انه قال في موضع ان حركة الفلك طبيعية - س د ه .

(٣) حتى يرتبط المتجدد المتكرر من الأوضاع الى الثابت الواحد الذي هو الطبيعة فان الوضع المطلق لا يتجدد ولا تكثر فيه ، وهذا كقولهم ان شأن العنصر المشترك هو الاحساس بالصورة ثم ان الصورة في نفسها مختلفة مشاء ليس الا واحداً وكذا في القوى الاخر و أيضاً حتى لا يتوجه عليهم في الفلك ما مر ان يتجدد الاغراض كاشف من تجديد مبدئها القريب . وأيضاً حتى لا يكون الاين الطبيعي ولا الوضع الطبيعي متعدداً لان تعددهما غير جائز - س د ه .

الفلك تقتضي أولاً و بالذات الوضع المطلق و الأين المطلق من غير خصوصية لشيء .  
منهما و إنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات . وهذا عند  
التحقيق غير مستقيم أما أولاً فلما تقرر عندهم إن مقصود الطبيعة لا يكون إلا متعينا  
شخصياً إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ، عالم يتشخص فالوجود يتعلق أولاً  
بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ، ولهذا ذكروا في كتاب قاطيفوريوس في بيان تسميتهم  
الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة إن الوجود  
يتعلق بالشخص أولاً و بالنوع ثانياً و بالجنس ثالثاً ، وأما ثانياً<sup>(١)</sup> فلما علمت في مباحث  
الوجود إن الموجود في كل شيء ، بالذات هو الهوية الوجودية المخصصة بنفسه ، أما  
الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لاني الخارج ولا في الذهن إلا  
بذعية الوجود ، والحاصل إن الوضع والأين من جملة المشتقات ولوازم الوجودات  
و التبديل فيها إما عين التبديل في نحو الوجود أو لازم له ، وليس كما<sup>(٢)</sup> قلن في  
المشهور إن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان و الحركة و إلا لم يكن زمانياً  
وكل جسم و جسماني زمانى فهو متشخص بالزمان ، و فاعل الشيء غير متشخص به  
ولامنتقر في وجوده إلى ذلك الشيء ؛ فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبت

(١) لا ينبغي عليك أن روح الاعتراضين واحد لأنه ناسك تارة بقاعدة عدم وجود  
الكلي الطبيعي بذاته وان الشخص موجود والطبيعي موجود بلافة تحقق وجود لمرده وتارة  
بقاعدة اصالة الوجود ، وأنه تعلم أن الماهية هي الكلي الطبيعي وان الشخص نحو الوجود  
أن لكل مشرب مذاقاً - سره .

(٢) شروع في تعيين فاعل الزمان ، واما قال بشخصه للإشارة إلى أن الزمان مأخوذ  
به لكونه متشخصاً أولاً فليكون فاعلاً له ، واما قال علة مطلقة للإشارة  
إلى أنه لا ضائق في كونه علة خاصة له كالعلة القابلة واما نصح كونه فاعلاً له ، وقوله و  
الا لم يكن زمانياً لان فاعل الشيء غير متصف ، وإذا لم يكن الفاعل في مرتبة ذات الفاعل  
وكان الزمان مطلقاً مطولاً له فكيف يكون زمانياً وهذا الجرم زمانى بل مقتضى الحركة  
الجوهرية هو جوهره سائل زائل زمانى في مرتبة ذاته الوجودية كما يقول انه قد علمت  
من طريقنا الخ - سره .

إلى أحرائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ، و يفعل الزمان وما معه فعلاً واحداً ، و يكون علة حدوثه و علة بقاءه شيئاً واحداً إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات يقاؤه عين حدوثه ، و قد علمت من طريقتنا أن كل جسم و كل طبيعة جسمانية و كل عارض جسماني من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين <sup>(١)</sup> و سائر العوارض المادية <sup>(٢)</sup> أمور سائلة زائلة إما بالذات وإما بالعرض ؛ ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد أن يكون أمراً ذا اعتبارين ، و له جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تحددية و جهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و بجهة تجددية يتعمل تارة عنه و يفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة ، و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى أني لها وجهان . فالطبيعة العقلية أعني صورتها المعارفة جهة وحدتها ، و الطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها و تجددها فمع الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقبمه و حافظه و مديمه و به يتجدد <sup>(٣)</sup> و يتعين الزمانيات ، و بهجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان <sup>(٤)</sup> المذكور إذ كل جرم شعبي كما يفنقر إلى الزمان و الحركة في مكانه الاستعدادي و حدوثه التجديدي كذلك يحتاج في مكانه و وضع حيزه إلى ما يحيط به و يعين حيزه ؛ فكيف يتقدم عليها طبعاً <sup>(٥)</sup> فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إمام مقومات الشخص أو من لوازم وجوده ، ولوازم الوجود كلوازم

(١) ذكره سد الشكل من باب ذكر العام بعد الخاص - س ر ه .

(٢) ان قلت : الحركة ليست في الامراض الاخرى ، قلت : جميع امراض العالم غير قارة الا أن عدم إرادتها مشير في وجودها كالتقولات الاربع المذكورة واما في مفهومها كالتى و أن يفعل وأن يفعل ، و اما تبعية معصية كالامانة - س ر ه .

(٣) اى بالزمان - س ر ه .

(٤) متعلق بمحذوف اى لان جرمه منشأ و علة للجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور وقد صرح به بقوله اذ كل جرم الخ - س ر ه .

(٥) اى داتاً فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الاخرى كتقدم العلة السابقة بل بالمعنى الاخر من التقدم بالعلية كما لا يخفى - س ر ه .

الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والمعلوم : فالأكون الجسمانية مطلقاً أكون ناقصة يحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف ، فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زمناً قبله ، ولا علة المكان مكاناً قبله وعلة الوضع وضعاً آخر ، وهكذا في الكم وغيره ؛ فهذه <sup>(١)</sup> الأمور مع أنها حوائث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أسراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان ، وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الإلهية أو كلماته النامات التي لا تنتهي أو عالم أمره الذي إذا قال شيء كن فيكون .

### فصل (٣٢)

في أنه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلا الباري عز مجده لما علمت أن الزمان وما يقترنه ويعتف به أمور تدريجية وأكون متجددة الحمولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أي تقدماً لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زمناً أو ذا زمان <sup>(٢)</sup> فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة ، وقد ثبت أيضاً فيما مر أن علة الشيء لا بد وأن تكون غير متعلقة بالذات والوجود بذلك الشيء <sup>(٣)</sup> فلا يتقدم على الزمان إلا الباري و

(١) وإذا كانت هذه دلائل على الله وطرفاً إليه فكيف المجردات كالنفوس والعقول الصاعدة فهي السبل الأقوم والصراط الاتم «ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم» وسيجيء في الإلهيات ان إحدى الطرق لاثبات الواجب بالذات هي النفس وأنها عادية ومجردة وغير ذات وضع فاعلمها لا يكون من الوضعيات التي تعمل بمشركة الوضع بل من المجردات وينتهي إلى الواجب بالذات تعالى شأنه - س ر ه .

(٢) إذ عدم اجتماع ذلك التقدم مع التأخر ان كان بالذات مهما زمان وان كان بالعرض مهما زمانيان - س ر ه .

(٣) متعلق بقوله فيما مر إلا الباري - س ر ه .

قدرته وأمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي ، و تارة بالصفات عند قوم ، و أخرى بالملائكة عند آخرين ، وبالصّور الإلهية عند الأفلاطونيين ، وللمناس فيما يعشقون مذاهب . وأيضاً لو تقدم على الزمان و الحركة شيء هذا التقدم التجديدي لكان عند وجوده عندها ، و كل مدوم قبل وجوده كان حين عنده ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجباً أو ممتنعاً و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحقوق الوجود وذلك مستحيل ، وموضوع إمكان الحركة لا بد أن يكون من شأنه الحركة كما مر ، و لكن لا يكون إلا جسماً أو جسمانياً ، و كل ما من شأنه أن يتحرك فكيف إذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علته أو شرائطها التي بها تصير حركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة عمركة ، و الكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا إلى لانهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة معاً أو متعاقبة على التوالي و كلاهما محال عندنا <sup>(١)</sup> و عند محققي الفلاسفة ، أما الأول فلقواطع البراهين كالنطبق و التضاييف و برهان الحثيثيات و برهان ذي الوسط و الطرفين و غيرها ، و مع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لا بد لها من علة حادثة ، و أمّا الثاني فلأن كل واحد منها لو كان موجوداً في آن واحد بالفعل ينلوا بعضها بعضاً يلزم تتالي الآلات و تشافيع الحدود ، و ستعلم استحالة في نفى الجواهر العردة و ما في حكمها ، و إن كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

(١) ان قلت : من الشايعات عندهم التسلسل التعاقبي جائز كيف و قطع الغرض عابراً و قايراً معال بانعاقبهم ، قلت : الكلام في الزمان والحركة بالتعاقبي البجور عندهم فيها ما كان على سبيل الاتصال الوحداني و أما على سبيل الانات و الايات المتجورة أو الرمانيات المنقطعة غير مجوز ، ولا يخفى ان هذا الدليل تيم و لو لم يتسك بتقدم العدم على الحركة بأن يقال لو كانت حادثة عن الباري القديم توقفت على شرط حادث وهو على شرط حادث آخر و هكذا و يتسلسل معتمدة او متعاقبة و كلاهما محال الخ و هذا اسد و انصر . س . د .



ولا لأزمنتها لا خارجياً ولا ذهنياً ، وما لا وجود لها لا ذهنياً ولا خارجياً فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر ، وإنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن الموجود من الزمان ليس فيه أمور متصلة بل الموجود منه أمر متصل بشخصي كما مر . وإنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة و زمانيات متكررة غير متناهية بالعدد ، وعلى تقدير استحصاره لا يكون مطابقاً لما في العين فيكون ذهنياً كاذباً ، والكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر وإن كان ترتيبها كترتيب حركة بعد حركة و زمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل <sup>(١)</sup> بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم ، والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ، و مقدار هذا الاتصال هو الزمان ، وأما الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها وسخنها المتوسط أهدأ بين حدودها وأجزائها التي هي أيضاً جريئاتها بوجه ، والآن السيل الذي با زائه مانسته إلى الزمان نسبة المتوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها ؛ فها هنا أمر عقلي <sup>(٢)</sup> هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى و كل يوم هو في شأن ، فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لما علمت مراراً أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو إما نفس

(١) أي يلزم الخلاف من حيث إن المفروض عدم الزمان والحركة وقد لزم وجودها من فرض تقدم شيء عليها وأسباب مترتبة متصلة لهما إذ المتصل بالذات القهر المقار هو الطبيعة واتصال تجددها و امتدادها هو القطع وقد ذكر ذلك الامتداد هو الزمان و الأصل المحفوظ البسيط الدائم بين البدء والنتهى هو الحركة التوسعية والانسياب وعاء هذا المتوسط وقد جرى في هذه المذكرات على منعه قدس سره فان القوم يجرون هذه في الوضع وغيره من المقولات الثلاث الا الزمان فانه يتنعم مقدار الحركة الوسعية المكية كالحركات المتقطعة - س ر ه .

(٢) أي علمي ، هو جوهر أي ذات أو الجوهر بمعنى الوجود بالعمل لا في الموضوع لا ماهية اذا الخ وحيتته يدخل ذات الباري - س ر ه .

أو عقل أو ذات الباري ، لا سبيل<sup>(١)</sup> إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجبرمية المتبدلة كما مرّ فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرفة على الاستقلال إقاما الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال والروح ، وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله « وما يعلم جنود ربك إلا هو » ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم « فاء الأمر والخلق » فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما إنه عالم مريد لم يزل ولا يزال ، وهو أمر خالق أبداً سرمداً إلا أن أمره قديم وخلقته حادث لما عرفت من أن الحادث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ، ولهذا قال في كتابه العزيز : « وكان أمر الله مفعولاً ولم يقل خلق الله مفعولاً<sup>(٢)</sup> » ، ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضي ، بالذات ، ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فإن وجود كل صورة كنيية متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليهما جميعاً إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين .

(١) ان قلت : قد مر من قبل ذلك ان حلة الزمان نفس الفلك الاقصى فكيف نفى السبيل اليه هاهنا ، قلت : نفى السبيل اليه هاهنا باعتبار جهة وحدة الزمان واتصاله واتباعه هناك باعتبار جهة كثرته ، أما تذكر قوله هناك فجبهة وحدته يصل الزمان بهوته الاتصالية ، وأيضاً المشت هناك النفس بجهتها العقلية ، والنفس هنا النفس بجهتها الزمانية وهي الطبيعة في الحقيقة أو النفس المطبقة مع ان البيضة المنعومة هي الاستقلالية - س ر ه .

(٢) اد الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث والعادت بما هو حادث هو الحادث والتجدد وهما ذاتيان للخلق وهما نفس والنفس ليس من قبل الله وليس مجعولاً الاحيثة وجوده كما اذا وقع ضوء الشمس على الماء المتوج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس - س ر ه .

## فصل (٣٣)

### في ربط الحادث بالقديم (١)

قد تحيرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم ، و الذي هو أسد الأقال الواردة عنهم و أقرب من الصواب هو قول من قال: إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية، ولا يفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زمني ؛ فهي دائمة باعتبارها به استندت إلى علة قديمة ، وحادثة باعتبارها كانت مستندة لحوادث فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنها حكمنا حكماً كلياً إن كل حادث فله علة حادثة . قلنا : المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له ، و الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى إن ماهيتها الحدوث والتجدد ؛ فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن<sup>(٢)</sup> مفقراً إلى أن يكون علة حادثة ، و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجد لها جازمة بوجود حدوث العلة إلا للمعلول الذي يتجدد ، أما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد و التغير فلا نجد لها نكحاً عليه بذلك إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المنصلة الدائمة ، و حدوث العلة التي يفتقر إليها المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً و إلا لم يصح<sup>(٣)</sup> استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة ؛ فالحاصل إن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس التغير والاتضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علة حادثة ، و لكونها نفس التغير

(١) هذه المسألة وإن مضت لكن لامع الجرح والتعديل وذكرها ما معنا مع التحقق

التي منه . س و ه .

(٢) لأن الذات لا يجلل والعرضي يجلل فما ذكره من باب التخصيص . س و ه .

(٣) أي والا لم يكن نحن نستند الحوادث إليها فلا تتوهم المصادرة . س و ه .

صح أن يكون علة للمتغيرات و الماهية التي هي التغير هي الحركة ، و لهذا عرفتها قوم بأنها هيأء يمنع ثباتها لذاتها انتهى .

أقول هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه <sup>(١)</sup> بعد خلل كثير .  
الاول <sup>(٢)</sup> إن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما سر خروج الشيء من القوة إلى العمل شيئاً فشيئاً فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة ، والحركة هي تجدد المنجدد و حدوث <sup>(٣)</sup> الحادث بما هو حادث .

الثاني إن الحركة لكونها أمراً بالقوة لا يمكن <sup>(٤)</sup> تقدمها على وجود حادث

(١) لا يبعد أن يكون المراد بقولهم أن الحركة ماهيتها التجدد هو كون وجودها التجدد فهذا النوع من التغيرات كثير الورد في كلمات القدماء فيندفع عنه الاشكال الاول من اشكالاته ، و أما الاشكال الثاني فهو مشترك الورد بينه و بينهم وجوابه هو جوابهم ، و أما الاشكال الثالث والرابع فيحذفهما ان القوم قائلون بوجود الحركة التوسعية الصحيحة لبقاء الحركة و استمرارها بوجدتها الشخصية و هي التي يستندونها الى الفاعل الباقي الثابت الغير المتغير ، والعنق ان الاشكال أنها هو في ثبوت هذه الحركة الدورية الدالة - ط م - .

(٢) لعمري ان ما ذكره المقاتل مشعون بالتعطيلات منها الاشارة الى ان معنى حدوث الوضع الفلكي هو استمرار التجدد طبقاً لقول القدماء كما ظل قدس سره في مقامه ولا خلل في كلامه كما نوجب عن كل واحد الا فيها هو ملحق المصنف قدس سره من تجدد الطبيعة فانه وافق المشهور بقوله ان الحركة امر نسبي بحث لفظي اذ لو عمل تجدد الوضع بالوضع التجدد لم يرد هذا - س ده - .

(٣) اشارة الى ماهو الشهود في المحدث والتأثير والتأثر ونحوها من ان المحدث مثلا ليس بشيء انما هو حدوث الشيء والا فهو اما حادث فله حدوث آخر ويسلسل واما قديم وهو الواضح البطلان فلا يرد عليه الفسدة فكذا الحركة عنده خمس سره ، و أما عرفات ان الحركة عنده وجود عالم الطبيعة - س ده - .

(٤) أي لا يمكن تحديدها طبياً و معيتها زماناً لان الحركة شيء تكون كل جزء منها حين التقضي فلا قرار لها فلا مية لها مع ملوئها وأيضاً الحركة ما بالقوة والموجودات

موجود بالفعل ، والكلام في العلة الموجبة للشيء ، والعلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يقتصر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً ، و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل .

الثالث إن كلام<sup>(١)</sup> هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة ، وهذا غير صحيح إذ الأمر التجديدي ألبحت ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً ، وأما الماهية الكلية فهي غير مجعولة

والعادت ما بالفعل ولا يسطى الوجود والصلية الا ما هو يرى ما هو بالقوة فكيف اذا كان كالحركة أمراً ضعيف الوجود قوامها القوة والانتظار ، وانته تعلم ان فاعل العادت هو المفاوق وهو أشد ضلابة وأقوى منه ومقدم عليه ذاتاً ومه زماناً والحركة شرط مخصص لحدوث العادت في وقوعهم والحدوث هو التجدد والتميزان من منسج واحد ، فقوله والكلام في العلة الموجبة خلاف الواقع اذ الموجب للوجود هو الواجب تعالى أو وجهه والحركة هي شرط حدوثه وربطه بالموجب القديم وابن شرط الحدوث من فاعل الوجود ، وهذا كله ظاهر على قواعده وقواعدهم وقد قالوا ان حلة كل حادث في هذا العالم الكوني مجموع اصل قديم وشرط حادث فالاصل القديم هو الله تعالى أو المثل النصال الذي هو قدرة الله ومشية الله و علم الله تعالى والشرط العادت قطعة من الحركة المستديرة الفلكية - س و ه .

(١) ولا يمكن أن يكون المراد بهذا القوام استمرار تجدد الاوضاع المتجددة لانه لا يخرج الى العلة القديمة اذ المجموع ليس موجوداً علىحدة فمعلوم ان مراده ان فيها اصلاً دائماً ومنقلاً باتياً وهذا غير صحيح في الامر التجديدي ألبحت ، هذا ملخص اعتراضه بديس سره ، أقول . مراده بالامر الدائم والاصل الثابت هو الحركة التوسطية ، و من المعتقدات أنها أمر بسيط دائم ثابت من البدء الى المنتهى وقد مر في كلامه قدس سره قبيل ذلك ، وأما المستمر الدائم فهو أصلها ومنقشها المتوسط هذا لعظه وقد قرر كثير من القوم مسألة ربط العادت بالقديم بهذا الطريق فقالوا ان الحركة الدورية الدائمة باعتبار التوسطية امر ثابت مستند الى القديم الثابت واعتبار نسبتها المتعددة مستند اليها للحوادث فارتبط بالمتغير والثابت بالثابت فالداني للداني والسامك للسامك - س و ه .

ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق .

الرابع إنما قد برهننا على أن جوهر الفلك بسورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه ، وكذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها ، وعلّة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم ، فتقوله علتها قديمة غير صحيح<sup>(١)</sup> . وكذا قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح<sup>(٢)</sup> أيضاً . فالحق التحقيق بالتصديق إن الأمر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ، ولها هوية اتصالية تدرجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد ، وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث ، كما إن الجواهر ماهيتها في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعمت لا يكون للماهية إذا جردت من اعتبار الوجود ، وكما إن وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والضعفية و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدرجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة إلا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون

(١) أقول أولاً مراده أن فاعلها البعيد قديم فإن الكلام في ارتباط الحادث بالقديم نسالي شأنه أو بوجهه القديم المفاوق ، وثانياً إن علتها قديمة باعتبار حيثية دوامها كما صرح به والموضوع منبسط في حيثية حدوثها و حيثية بمتبر الحادث مطلقاً بكلا وجهيه يقال عنه مركبة من جزء حادث و جزء قديم كما لم يكن قدس سره لاحظ أن علتها القريبة هي الطبيعة منهم - س - ده .

(٢) ان قلت : صحة هذا معلومة عند الكل إذ الثاني لا يخل .

قلت : أولاً ليس هذا رداً على قوله وإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً إلا أن يكون علة حادثة بل رد على قوله السطل بأن ليس لها بدو فتقول هذه الحركة حوادث فضلاً عن أن يكون حادثاً واحداً ولها بدايات فضلاً عن أن يكون لها بدو واحد فتفتقر إلى السطل الحادث وثانياً يمكن على بدء أن يكون رداً على ذلك القول فتقول حدوثها لا يخل وأما وجودها فهو مجبول على فصل وقد أجمل - سره .

إلا متدرج الحصول . لست أقول : إن ماهيته تقتضي التجدد والانتضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأننا قد تصور طبيعة من الطوائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانتضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها ؟ وذلك لأن مهني ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشيء وجوده لأن حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مراراً من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود ممثلاً في الذهن لكان الجرمي كلياً والحارج ذهنياً والوجود ماهية و الكل ممتنع .

واعلم أن كثيراً من الموجودات ليس معقوله مماثلاً لمحسوسه **كقوله في تدوير** أو منخيله و ذلك مثل <sup>(١)</sup> الزمان والحركة والدائرة والقوة فإن هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومنخيلاتها ، وكذلك المقادير والتعليمات كالجسم التعليمي فإن نحوه وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال متصلاً عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي ، والكلي لا يكون ممتداً

(١) ان قلت : ان كان الحكم كلياً كما سيصرح بحوله : وان شئت الحق الخ فلم يخص هذه المقادير بالذكر أولاً .

قلت لان في هذه غاية البعد مع جزيئاتها بحيث ان الكلي العقلي من الزمان والحركة والشكل والهبولي مع افرادها مثل السلوب عن نفسه ، وعبارة اخرى مثل شيء بشرط لا وبشرط شيء وغيرهما مما سيصرح به مثل لا بشرط وبشرط شيء فابن الزمان والحركة اللذان لهما نحو وجود ضعيف موجود فرقي تدريجي بحيث لا جزء جزئي منها الا وهو كذلك والكلي العقلي منها الذي له وجود جسي تجريدي دفني دهرى سيطر و أين الهبولي والشكل والهبولي لا تمنع معنى أي قوة حرمة طبيعتها عملية القوة ووحدةها قوة الوحدة وقس عليه و الكلي العقلي منها الذي منها في غاية الخلط بخلاف الماء الكلي العقلي والماء الجرمي والنار العقلية والجزيئية ونحوها سببا المجردات كلياتها وجزيئاتها - س و - .

متقدراً ولا في ممتد متقدر ؛ فالمعقول من المقدار ليس مقداراً ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار محلاً شائعاً صناعياً ، و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية بما ليس له معقول مطابق لوجوده ، و إن سئلت الحق جميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة بما لا مطابق لها في العقل لأنها هويات شخصية لا تحتل الشركة ، و ما في العقل أمور كلية يحتل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأن الصور المذمومة للأجرام التي هي مبادئ لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لاماهية لها من حيث هي انيات دائرة متجددة ، نعم ينتزع منها معومات كلية تسمى بالماهيات ، و بالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للماهيات المنبثقة عنها كما عرفت ، و نحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أن الصور المذمومة للجواهر ليست داخلية تحت أجناس مقولة الجوهر ، ولانعت شي من مقولات الأعراض بل إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غير هامن المقولات وأجناسها وأنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من شئون الحق الأول ، و هي آثار لأشعته العقلية و ظلال لأشراقاته النورية .

وذلك أن<sup>(١)</sup> ترجع وتقول إن هذه الهويات المنجدة المسماة

### بحث و تحصيل

بالصور النوعية و الطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم ، فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها<sup>(٢)</sup> لزم أن يكون تلك الصور صوراً مفارقة فتكون عقلية لامادية ، وهذا مع استحالة يستلزم خلاف المفروض والتناقض إذ التجدد يناه في الوجود المفارقة ، وإن صدرت عنه في قابل مستعد فإن<sup>(٣)</sup> كان القابل

(١) الشبهة في الطبيعة هي الشبهة السابقة في ارتباط المتغير بالثابت ، لكنها أوردت في صورة هي أبسط - طمد .

(٢) هاهنا كبرى مطلوبة هي أن كل موجود بالفضل صدر من غير قابل مستعد فهو مفارق فلا ينتقض كلية الكبرى بالهولي لأنها ليس لها فطرية مودية - سره .

(٣) أي كأنه بعد أن لم يكن وحينئذ يلزم العطف أيضاً من حيث أن المفروض دوام الطبيعة نحو الاستمرار التجدي وقد لزم انقطاعها في جهة البقاء فينفي أن يذكر هذا المعلوم أيضاً - سره .



حادثاً يلزم توقفه على قابل آخر و قوة استعدادية سابقة و هكذا يتسلسل <sup>(١)</sup> إلى لا نهاية ، و إن كان قديماً <sup>(٢)</sup> فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضاً لا متجددة <sup>(٣)</sup> والمفروض إنها متجددة ، وإن لم يكن ذاته ولا مع أمر لازم لغائه للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة و لزوم التسلسل <sup>(٤)</sup> في المتعاقبات ، و أنت بسدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصونة بصورة من النوعيات

(١) لا يقال ، هذا التسلسل تناهى مجوز عندهم ، لانا نقول : المراد بالقابل هو القابل للصاحب للوجودان أي حامل الصورة لا الصاحب للتقدان أي حامل قوتها السابقة فيجتمع مع القبول فيلزم التسلسل الاجتهادي وقد صرح بذلك في ملحة الصورة الشخصية بقوله فانها حلة موجبة له بالذات لامعة له . س ر .

(٢) يلزم عليك قدم القابل من مجرد فرض قدمه و أنت بسدد حدوث جميع العالم فلا بد ان يذكر كما ذكره في الشق الاخر . س ر .

(٣) لزوم قدم الصورة من قدم القابل ظاهر ، و إما ثباتها فلا ولا سيما ان التجدد ذاتي لها فالقابل انما يتقبلها هكذا كما ان الجاهل اذا حمل التجددات بالذات جعلها موجودة لا انه جعل تجدها والكلام في كفاية ذات القابل و عدم كفايتها في القبول أي الوجود الرابط من الصورة لا في تجدد الوجود النفس منها فلا يمنع كونه ذاتياً ، و الجواب ان لزوم ثباتها بسبب ان ما به القبول اذا كان نفس ذات القابل فهي معطوبة مع جميع مراتب الصورة المتجددة ، و الواهب أيضاً لا حالة منتظرة له فيصير جميع مراتب الصورة غلاة مبنيمة و القابل الذي هو شرط مرتبة هو الشرط للمرتبة الاخرى لوحدة أصلها المحفوظ ، و أيضاً الفرض في هذا الشق عدم تلاحق الاستعدادات في المادة و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب في الصورة و ذلك لان الشقوق في السؤال أربعة : عدم تحقق القابل ، و تحقق القابل الحادث ، و القابل القديم الغير التلاحق للاستعدادات ، و القديم التلاحق لها ، و أيضاً ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمكن ان يكون للصورة مراتب متضمنة ومتكونة حتى تكون سبباً لذاتها وجوهاً . س ر .

(٤) و هو باطل عند الباحث و المتكلم أو لا يلزم قدم النوع المحفوظ بجماع الاشخاص . س ر .

الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية . على أن الكلام<sup>(١)</sup> عائد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر إن ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل منتظر إليه فإن الاستعداد الخاص<sup>(٢)</sup> إنما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له ؛ فنقول لك<sup>(٣)</sup> إن ما أسلفناه

(١) يعني نلزمكم أولاً مادة قديمة وثانياً مواد قديمة بعدد الأنواع وثالثاً مواد قديمة بعدد الأشخاص بإجراء الدليل المذكور تارة في كل نوع نوع من الطبائع والصور وتارة في كل صورة صورة شسمية من كل نوع - س د - .

(٢) إذ كل استعداد لا بد له ما به استعدادات وهو الصورة المهيئة كما سيجه به بعد اسطر إذا المادة بذاتها حاملة القوة البعيدة المشتركة وصورة ما هي ما به تلك القوة ، و أما بالقوة القريبة الخاصة أي الاستعداد فهو الصورة المهيئة المخصصة للمادة و أوتها المطلقة - س د - .

(٣) محصل ما أعاده بالمطاف على ما تقدم أن هذه الطبيعة الجرمانية تلزمها من ذاتها فهي ثابتة في أنها متغيرة فلا خير في استنادها إلى علة ثابتة أن هذه الطبائع الجسمية الجوهرية غير متغيرة ولا متصل بعضها عن بعض بل هي واحدة متصلة و طبيعة جوهرية تارده سيالة بذاتها ومعنى اعانة هذه الطبيعة السند السيالة على المادة أن ذاتها لا يخلو عن جهة النفس وحيثية الدم من دون أن يكون المادة أمراً متبداً منها منفصلاً عنها لاستلزام ذلك كون المادة أمراً بالفعل هذا خلاف وعلى هذا تكون متغيرة الصور الجرمانية والطبائع النورية بعضها من بعض كالنار و الماء و غيرها من قبيل متغيرة حدود الحركة المنفصلة بعضها عن بعض بحسب التقسيم والتنسبة الغليظ من غير أن تنفصل في الوجود غير أنها مختلفة الآثار والعراض كالنقد والتأخير والشدة والضعف لها في هذه الحركة من التشكيك فالمخصص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعة السيالة برتبة الخاصة ومكانه المخصوص به هو ذاته بذاته ، كما أن الجزء السابق من الحركة الآتية مثلاً إنما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته لا بامر زائد عليه حتى يحتاج إلى سبب خارج من ذاته وهكذا .

هذا بالنظر إلى الطبائع المادية من جهة وجودها السيال بذاته ، و أما بالنظر إليها من جهة ما ينتزعه العقل من مهابتها ويخصها بأحكام و خواص مادية فينفسل بذلك النار من الهواء و الإنسان من الفرس بالها من الأحكام و الآثار فهي طبائع نورية متغيرة بعضها من بعض تحتاج كل واحدة من هذه الصور في وجودها إلى مادة سابقة يربها من

من الكلام يفى بحل هذه الشبهة وتطائرها فإن المادة القابلة إن كانت هيولى أولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معاها الجوهر بالقوة<sup>(١)</sup>، و الجوهرية لا توجب تعصلاً نوعياً، والقوة عددية يتحصل بها قوة عليه فيكتفي في تحصيلها بماهي هي لحقوق آية سورة كانت، وإن كانت مادة أخرى فهي أيضاً من حيث كونها

في الصورة الخاصة استعداد خاص برصها من جهة صورة سابقة وعوارض معدة تستدعي حصول الصورة اللاحقة فيها وتبطل كل سابقة بحصول اللاحقة وترتبط كل واحد من هذه الحوادث بملكته القديمة بحصول شرائط حادثه وهذه الشرائط الجارية باختلافها مطولة لأجزاء حركة جارية غير منقطعة فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه الحركة والزمان الذي شبهه و من العلة القديمة حلة تامه حادثه تستوجب حدوثه حدوث المطول - ط مد .

(١) فليس بهذا قابل واحد بالعدد معيناً حتى يقال انه حادث او قديم فليجده لان الجنس فان في الفصول و المادة في الصورة ولذا يقال ان الهيولى مع الواحد واحدة ومع التعدد متعددة فكنا مع المتعدد متجدة بين تجده ، والحاصل اما نختار ان القابل حادث ولكن بمعنى تجده الجوهرى بتعدد الصورة المتعددة به لاهمى انه لم يكن ثم كان ولا بمعنى انه حادث واحد كحادث يومى حتى يتوجه انه مسبوق باستعداد و حركة و زمان بل بمعنى انه حوادث غير متناهية باعتبار صور غير متناهية وان كانت واحدة شخصية او نختار انه قديم بمعنى الاستمرار التجديدي و عدم انقطاع الفيض التدريجي عنه اولاً و آخرأ لا بمعنى انه ثابت على حالة واحدة اولاً لاهل له ، ومعنى الوحدة الجنسية في الهيولى انها كواحد شخصى دى مراتب وحصى وليست كالأحاد المحدود المزهون سرية معينة سبباً على القول بالتركيب الاتحادي بين الهيولى و الصورة وليس معنى الجنسية ولا الاتحاد انها كالجنس المتعدد بالفصول بحيث ان وجودها كالجنس وجودات والالم يبقى فرق بين التركيب الخارجى والعطلى ولم يكن بينهما علية ومعلولة ولاحالية و مطلية بل مراده بالاتحادان الهيولى لما كانت قوة محضة ولم تكن مرهونه بفعلية حتى يكون لها نص وتآب من الاتحاد بفعلية اخرى كما ترى ان صورة لا تنقلب الى صورة اخرى لولا الهيولى و القوة خفيفة المؤنة جازان تنعكس بكل صورة وفعلية بلا نص من قبلها لان جنسية القوة لاتعاند الفعية و يمكن ان تتعدا ، كيف وتماثلها احد مسالك اثبات الهيولى ولهذا يقول لانه تحصل بعد تحصل اي تحصل الهيولى الثانية و هي الصورة الجنسية تحصل ثانوى عند تحصل الهيولى الاولى - س ده .

مادة حكمها حكم الهيولى الأولى ؛ فإنَّ جهة القوة و النقص راجعة إلى معنى واحد<sup>(١)</sup> فهي أيضاً إنما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن تتحصلها أتم من تتحصل الهيولى الأولى لأنه تتحصل بعد تتحصل سابق ، و كل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة أقدم ذاتاً من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية و أتماً من جهة تشخصها المادي فيتعدد بها المادة و تتمدد بتمدداتها و تتحدد بتحدداتها . لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزماً لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زماناً لا على استعدادها إلا سبغاً ذاتياً كما علمت من حال الهويات المنجذبة المتقضية و بالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلاً ، و قد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها<sup>(٢)</sup> العقلية لا يحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي ، ولها شلونات و حدودية كونية متعاقبة على نمت الاتصال وهي بوحدها الاتصالية لازمة

(١) فالتهيآت و المدمات و التماس كلها راجعة إلى الهيولى و هي معنى واحد إذ لا مبدئ في صرف القوة فلذا الهيولى جهة و وقاية للعن تعالى عن استناد التماس و التشبهات إليه ، و جميع الفضلات و الوجودات و الكمالات حتى ضلية القوة التي في الهيولى و وجودها الضميف راجعة إلى ينبوع الضلية و الوجود و الكمال و العير كله بيده و الشر ليس إليه و هو معنى واحد إذ ليس مبرز في صرف الوجود و العير و الضلية - س د ه .

(٢) به إشارة إلى أنه يمكن لنا اختيار الشق الأول من البحث أن نظرنّا إلى الصور النوعية بسلهى مستهلكة في الصور النوعية الخلقة بل و أن نظرنّا إلى الأصل المحفوظ في هذه الصور النوعية الخلقة التي هو فيها كالحركة التوسعية في التقطيع و الان السبال في الزمان لأنها مأخوذة هكذا ابداعية غير مرهونة بسبق استعداد و زمان و عدم و غيرها كما أن كلية العالم الطبيعي ابداعية مفرجة من الليس المعنى إلى الليس والمضى مأخوذاً مع مادته و لزمانى مع زمانه والمكانى مع مكانه لامادة ولا زمان و مكان لها و ليس عليه - س د ه .

لوحدها العقلية المتوجودة في علم الله ، وإذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وحدثت  
كلامها في زمان وحين ، وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً  
وذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عديمي غير مفقود إلى علة معينة<sup>(١)</sup> بل يكفيه  
وجود صورة ما مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة<sup>(٢)</sup> قوة لها أو عليها أو  
على كمال ما من الكمالات . وأما من حيث استعدادها الخاص القريب فيعتمد إلى  
صورة معينة هي جهة استعدادها وقوته القريبة على أمر مخصوص وصورة مخصوصة<sup>(٣)</sup>  
فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطان الصورة  
السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة  
إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وإمكان له ، وهكذا  
كل صورة تحدث بانقضاء سابقته و تبطل هي أيضاً بلحوق عاقبتها على نعم الاتصال  
التجددي.

و أما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة بشخصية بوقتها الجبرئى .  
فجوابه إن ذلك الاختصاص ربما لم يكف بامر زائد على هوية تلك الصورة  
الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المميز زائد عليها ، و ذلك فيما له  
هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقاً ولا لاحقاً حتى يرد السؤال في طبيعة ذلك الاختصاص ،  
وأما إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها  
بوقته الخاص وإن كان وارداً لكنه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب  
لاختصاص تلك الهوية بوقته المميز و ذلك السبب لابد وأن يكون معه وفي وقته ،

(١) أى الهوى لكونها قوة معينة خبيثة المؤنة يكفها واحد بالصور وهو الصورة  
المطلقة - س ده .

(٢) أى للصورة المتلينة بالقوة وهي موضوعها أو عليها أى الصورة القوي عليها  
وهى كمال أى الكمال الثانى والترديد منع الغلو - س ده .

(٣) لأن الهوى وإن كانت هى المستعدة إلا أن نسبتها إلى جميع الصور على  
السواء فلا بد فى تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص وهو الصورة المعينة - س ده .

وهكذا إلى أن ينتهي العزل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بأمر زائد لأن الكلام في الأسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية . وحاصل الكلام إنه كما إن<sup>١</sup> للوجود حقائق مختلفة لذواتها<sup>(١)</sup> وقد يختلف أيضاً عوارض لاحقة بعد اتفاق المروضات في نوعيتها الأصلية<sup>(٢)</sup> ، مثال الأول وجود الحق<sup>٣</sup> ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الإنسان ووجود النار ووجود الماء فإن<sup>٤</sup> كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ، ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها وغيره ، مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإن<sup>٥</sup> اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية ، وكذا أفراد حقيقة الفرس ، وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف ، وكذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية ، وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات . فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متعددة متخالفة بالنقد هو التأخر الذاتي الذين لا يجمع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبمعية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمة والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية ، وذلك كالزمان المتصل عند القوم<sup>(٦)</sup> فإن<sup>٧</sup> له عندهم

(١) وإن كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كما مر - س د ه .

(٢) هذا بالنظر إلى الطبائع النوعية من جهة ماهياتها وما يرضي لها من الكثرة الفردية من جهة العوارض الشخصية ، ولما بالنظر إلى وجوداتها الخارجية التي هي عين الشخصية فينبأ نوع من الاختلاف التشكيكي أيضاً كيف لا وقد عد المصنف به اختلاف الاهتمام من جهة عناوين الشخصية أحد الأدلة على وقوع الحركة في الجوهر ليستند من الكلام تحت عنوان برهان مشرق في الفصل ٢٦ - ط مد .

(٣) فهو هوية واحدة إذا اتصل بالوحداني مسبقاً للوحدة الشخصية فما لم يحصل الفصل الذي هو الان في العيال لم يحصل له جريئات كالحول والشهر والاسبوع واليوم

هوية متفاوتة في التقدم و التأخر و السبق و اللحوق و المضي و الاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية و الزمان عرض ، والحق أن الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدّر به ؛ فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بفنائها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة ؛ فللطبيعة امتدادان <sup>(١)</sup> ولها مقداران أحدهما تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيين ، والآخر دفعي ، كانه يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ، و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المجهول <sup>(٢)</sup> وهما متحددان في الوجود متفايران في الاعتبار ، كما ليس اتصال <sup>(٣)</sup> التعليمات المادية بغير اتصالها هي مقاديرها فكذلك

الليل و الساعات و المئات و الثواني وهكذا ظور لم ينصل في الضياء لم يكن له جزئيات بمجرد قبول التجربة بالقوى ، إذ ليس للتجربة في التماس في السندات حد يلف فكلما فرضه و هناك جزئيات له فهو جزئيات وهكذا هذا خلف فسيار الفردية هو الاتصال الواحداني و هذا مثل القطع فانه نوع منتشر الافراد فالقطع الذي هو ذراع فرد واحد منه وما هو آلاف اللف كعدد الفلك الاكبر فرد واحد مادام الاتصال ولو كان غير متناه فهو اجزاء فرد واحد الا ان يغفل الفصل الذي يباينه بالنوع كالنقطة فيكثر من رء .

(١) هذا صريح في انه يرى للطابع الجبرمية اربعة ابعاد الطول والعرض والعمق والزمان - ط م د .

(٢) فالامتداد الفاراذي لوحظ مطلقا غير مرهون بالانتهائى أو التناهى وبعد التناهى غير مرهون بمساحة معينة فهو الجسم الطبيعي وهو المتقدر ، واذا لوحظ متينا مسموحا بمساحة معينة فهو معينة فهو قدر الجسم الطبيعي و مقداره و هذا هو الكمية الاتصالية للجسم كما ان العدد الكمية الاتصالية و كذلك سيلان الطبيعة الجسمية عنده و سيلان العرض عنده القوم اذا اخذ مطلقا غير مقيد باللانهاية و النهاية و بعد النهاية غير مقيد بنة او بشهر او ساعة او غيرها فهو الحركة واذا اخذ مقيدا بشيء منها فهو الزمان - س د ه .

(٣) اى على ملهو الحق عند المحققين كالشيخ الرئيس و النصف قدس سره و اما عند بعض الحكماء ففى الجسم اتصالان احدهما جوهرى هو فصل الجوهر و هو كون الجوهري قابلا لمعطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم و الاخر عرضى هو فصل الكم وهو كون الكم قابلا للانقسام الى اجزاء متشاركة في الحدود - س د ه .

اتصال الزمان ليس بزايد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه. فقال  
الزمان مع الصورة الطبيعة ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة  
الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فإنه أجدى من تعاريف العسا ، ومن تأمل  
قليلاً في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل ، وليس عروضها لما هي  
عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة و  
غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلة لما هو معروضه بالذات<sup>(١)</sup> ، ومثل هذا العارض  
لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا  
بحسب الاعتبار الذهني ، وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده  
ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ما أضيف إليه في الذهن وانقضائه  
وحدوثه واستمراره ، و العجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم  
إلا أن عنوا بذلك إن ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء لشيء الزمان كميتهما ،  
ولهذا رأى صاحب التلويحات إن الحركة من حيث تقدّمها عن الزمان ، وإن  
تأخرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت  
من حيث هي حركة فقط .

تخطيب واحصاء      ذكر الشيخ في الشفاء إن من الناس من نفى  
وجود الزمان مطلقاً<sup>(٢)</sup> .

ومنهم من أثبت له وجوداً إلا على أنه في الأعيان بوجه من الوجود بل على

(١) أي عروضها بحسب الماهية للحركة وكذا الحركة للطبيعة ، وصورة أخرى  
الحركة و الزمان من العوارض الغير المتأخرة في الوجود للطبيعة وهذا كالتخصيص التي  
هي صفة الوحدة التي هي صفة الوجود الحقيقي وكلها متحققة بوجود واحد - من دة .

(٢) شبهتهم أن الزمان ليس إلا الماضي والمستقبل والعال فالماضي عدم والمستقبل  
لم يوجد بعد و العال الحقيقي غير موجود والمرقى قدر من أواخر الماضي وقدر من أوائل  
المستقبل وقد علمت أمرها ثم ماني اللحن من الزمان أن كان غير قتل فهذا حاله وإن كان  
فاداً فليس بزمان ، والجواب أن الزمان بمعنى السيل موجود وهو نظير الحركة التوسعية



أنه أمر متوهم<sup>(١)</sup>.

ومنهم من جعل له وجوداً لأعلى أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيّل إن الزمان مجموع أوقات<sup>(٢)</sup> و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور إنسان .  
ومنهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته<sup>(٣)</sup> .

فكيسبب لا يعجزى إلى الماضي والمستقبل وهو عمدة الحركة التوسعية بل الزمان بمعنى قدر الحركة القطعية أيضاً موجود مثل القطعية لأن الوجود أهم من الوجود بمعنى التحقق منشأ انتزاعه و من الوجود بمعنى التحقق بمصادقه وبالجملة أنهم والمعنون في طرف التفريط كما إن القائل بأنه واجب الوجود واقع في طرف الاطراف - س ر ه .  
(١) أما إشارة إلى منسوب التكتلين القائلين بالزمان البهيم أو إشارة إلى قول شاذ وهو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان البهيم مالا وجود له في الخارج لكن له منشأ انتزاع و تفوهوا بأن منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى و الزمان المتوهم مالا وجود له ولا منشأ انتزاعه ولا يعنى على الرجل الحكيم بطلان كلا المنهين وكل واحد منهما أبطل من الآخر بوجه هو كيف يكون البقاء السرمدي الذي لا يمكن أن يقال له شيء وشيء منشأ انتزاع الامتداد الغير القار والا لزوم الهرج والرج وانسد باب الايمان و ارتفع الايمان من العقل - س ر ه .

(٢) فليس أمراً وحدانياً إذ لا ضابط له عند ذلك القائل فربما يقال يقوم السافر عند الطموح الفلاني ، وربما يقال عند الموت الفلاني أو عند الفتنه الفلانيه أو العادة الاخرى بل كما ان وقوع الموت وقت للقيام كذا العكس الا ان الاشهر والاعرف بجعل وقتاً لغيره وهذا القول باطل لأن الوقت نفس ذلك الزمان الذي هو دعاء للمرضى بالعادتين الا انه جعل احدهما المروية عند السمع اعادة وتكراراً لذلك الجزء من الزمان ، وايضاً لا يجعلون نفس المرض العاديات وقتاً بل اقتراء وسية وهذه المقارنة والحية ليست ذاتية ولا شرفية ولا مكانية ولا غيرهما الا بالزمان - س ر ه .

(٣) هذا القائل لاحظ روح الزمان واه السعرا المصطلح ولا حظ النهر وما هو

ومنهم من جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس العلك الأقصى <sup>(١)</sup> .  
ومنهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة <sup>(٢)</sup> .  
ومنهم من جعل حركة العلك زماناً دون سائر الحركات .

ثم كالتنبي للمعارفات من صفها بل عينها لان المفارقة الحقة صفاتها عين ذواتها النورية اعني وجودها وان لم تكن عين ذواتها الظلمانية اعني ماهياتها. ومن جعله منهم واجب الوجود لاحظ ايضا كونه من صفه باعتبار الجهة النورية من وجوده وان وقع مستلزم وضعه وكل ماهو كذلك فهو واجب - س و ه .

(١) قال الشيخ في الطيبيات و ابد من هذا كله ظن من ظن ان الزمان هو الفلك بقياس من موجهين في الشكل الثاني على ان احدي البضعتين فيه كاذبة وهي قوله : وكل جسم في فلك فانه ليس كذلك بل الحق ان كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فانه فيه كل جسم . اقول لعل مراد الشيخ ذكر مادة القياس لاصورته اذ بصير من الشكل الثالث كما لا يخفى بصورة القياس التي هي مراده ان الزمان فيه الاجسام والفلك فيه الاجسام وحينئذ يرد عليه بملامة ما ذكره الشيخ ان الوسط غير مكرر لان كلمة في استعمالها في الموضعين مختلف كما لا يخفى - س و ه .

(٢) قال الشيخ حجتهم ان الحركة شيء مشتق على ماض و مستقبل وكل ماهو كذلك فهو الزمان ورد ما يمنع الكلية كالطوفان و القيامة بل مملو كذلك بالذات فهو الزمان . اقول و ايضا علمت ان الحركة كالجسم الطبيعي و الزمان كالتعاليق فيالم جنبر مقفله ادها لم تنجز ولم تنقسم الى ماض و مستقبل ، قال الشيخ قالو و نحن انما نظن ان كان زمان اذا احسننا بحركة حتى ان الترييض و المنتم يستطيلان زماناً يقتصره التصادي في البطر لرسوخ حركات القياسات في ذكر هذين و انما هما هنا عن ذكر المتطهر منها بالبطر و القبطه و من لا يشتر بالزمان كاصحاب الكهف ، اقول : الكلام منهم في لحاية الوهن لانا اذا ادركنا لزمان كما احسننا باشياء اخرى كثيرة و من لا يشتر بالزمان حيث لا يشتر بالحركة كذلك لا يشتر باشياء اخرى كثيرة فليكن الزمان تلك الاشياء ، قال بهته هي الاقوال السابقة قبل نضج الحكمة في امر الزمان وكلها غير صحيح - س و ه .

ومنهم من جعل عودة الفلك زمناً أي دورة واحدة<sup>(١)</sup>، فنهى هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السابقة في ماهية الزمن التي أحصاها في الطبيعيات، وذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان<sup>(٢)</sup> مقدار الوجود والأشاعر من المتكلمين استحلوا ثالث تلك المذاهب، ومن الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجوداً مفارقاً على أنه واجب الوجود بذاته، وإليه ذهب جمع من مقدمة الفلاسفة، ومنهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الدات عن المادة، وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه، ومشرع الفريقيين استعالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلاً ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد وإن حصلت لها قبلات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات، ثم إن اعتبرت نسبته إلى الذات الدائمة الوجود المقدمة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد، وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر<sup>(٣)</sup>،

(١) أبطله الشيخ بأن كل جزء زمن زمن وجزء الدورة ليس بدورة - س ر ه .

(٢) جل الوجود وحاشاه عن ذلك فإن الوجود الذي كان الجسم المتقدر أحد قوابله والحركة المتقدرة أحد مجاله ولا يميز فيه ملاته ومجاله الأخرى ليست متقدرة ومنها المفارقات التي سقت الإحياز والأوقات والأوضاع والجهات ومرتبة من الوجود مجردة من المجالي والمظاهر كيف يكون له مقدار وإن أراد نحواً من الوجود أي فرداً من الوجود فهو قدر الحركة وليست شئ ما الداعي للقول من حادتهم قبل الحركة هؤلاء المتسبين إلى العلم - س ر ه .

(٣) أي من حيث مغايلتها جيباً له دعة واحدة ه هذا إذا أريد به الدهر اللئوي خرين وصفه بالدهر ويكون المراد اعتبار النسبة بين الجميع في السلسلة العرضية الزمانية فحيث كان الدهر المصطلح داخل في العبارة الأولى - س ر ه .

وإن اعتبرت نسبته إلي المتغيرات المقارنة <sup>(١)</sup> إياه فذلك هو المسمى بالزمان .  
وصاحب المباحث المشرقية تعبير في أمر الزمان وتثبت في شرحه لعيون الحكمة  
للشيخ الرئيس بن ذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد  
عليها من الشكوك : وأعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن  
طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما  
تكلف الأجوبة تعصباً لقوم دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً  
مع هذه المسألة .

وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك : إن الناصرين  
لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق  
المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، و الأقرب عندي في  
الزمان هو مذهبه ، وهو إنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، ثم ذكر الاعتبارات  
الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمداً ودهراً وزماناً .

ثم قال : وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب <sup>(٢)</sup> ،  
وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم النام ليس إلا من عند الله .  
وقال أيضاً مورداً على مذهب أرسطاطاليس : إن بداهة العقل حاكمة بأن إله  
العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي ، و إنه الآن موجود معه ، و

(١) أي اعتبرت نسبة تقارن كل متغير مع كل حد و نسبة كل جرمي من ذلك لكل  
جرمي من هذا - س ر ه .

(٢) أقول لا اختلاف بين أفلاطون و أرسطاطاليس في ذلك فإن كون الزمان مقدار  
الحركة من الواضحات و مراده من كونه موجوداً قائماً دائماً مستمراً أن وجه الشيء هو  
الشيء بوجه و ذوالوجه حقيقة الوجه ، وقدران الزمان روح الدهر والدهر روح السرمد  
والزمان و هما المتغيرات والدهر و هما للنفارقات والتأخرات والسرمد كونهما لوجود الواجب  
تمالي و صفاته والتفاوت كالتفاوت بين التام والناقص و التصديق حفظ البراتب وإن الزمان  
هو ليس إلا مقدار الحركة الفلكية - س ر ه .

إنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل؛ فلو قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول قد جوّزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية والبعدية والمعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك<sup>(١)</sup> وهذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد، وإما إن حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبلات قبل بعديات وبعديات بعد قبلات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره.

و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل جمل بين وجود ذاتها و وجود تجدها و الشبهات التي أوردتها و استعصب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها في موضع أبقى بها، والحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية<sup>(٢)</sup> بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية وهي المعية القيسومية المنزعة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث، ولعل من القداماء من نفى وجود الزمان مطلقاً أراد به ليس إنّه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه، وكذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به إنّه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الهامية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

(١) أقول : إذا كانت الحوادث موصوفة بالقبلية و البعدية و الماضوية و المستقبلية

بالعرض وجب أن يكون هنا شيء موصوف بها بالذات وهذا هو الزمان - س ر ه .

(٢) أي الزمانيتين نعم يوصف بالقبلية السرمدية وبالقبلية بالطلبة ونعمرها ، والمعية

هي الشأن و مثال قبلية الوجود على الهامية وكذا آية معية معية بها - س ر ه .

إليه ، ومن جعله جوهرًا جسمانيًا هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة  
 الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة  
 باعتبار تجدها الذاتي ، ولو حنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض  
 الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدّر به أولاً وبالذات ، و كونه من  
 العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة  
 بذلك الوجود ، ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية  
 المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدّر ويمتدّ بحسب وجودها التجديدي المادي  
 لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمدًا ، ومن ذهب إلى أن الزمان واجب  
 الوجود أراد به معنى أجل وأرفع مما فهمه الناس ، وقد ورد في الحديث « لا تسبوا (١) »  
 الدهر فإن الدهر هو الله تعالى ، وفي الأدعية النبوية « يا دهر يا دهر يا دهر يا دهر يا كان  
 يا كينان يا روح » وفي كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد و نسبة  
 الثابت إلى المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري  
 إلى أسمائه (٢) وعلومه ، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي

(١) لما كان يدين الناس عند نزول المصائب أن يسبوا الدهر لزمهم أنه جالبها ،  
 ردّ عليهم بأن لا تسبوا الدهر لأنه ليس جالب العوادث فإن الدهر أي جالب العوادث  
 هو الله فلا حول ولا قوة إلا بالله ، أولا تسبوا الدهر و أجرو وعظموه فإن الدهر أثر الله و  
 مكتوب فلم الله ومن أحب شيئاً أحب آثاره وحكمتابه وتصنيفه ، أو الدهر الذي هو وعاء  
 وجود العقول الكلية من صقع العقول الكلية وعند العقول من صقع الله فلا تسبوا الدهر  
 بمعنى الزمان لأنه حقيقة تلك الحقيقة - سي ره .

(٢) اسألوه العننى وعلبه الفنى هي العقول الكلية وقد عكس النسبة ، وفي كلامهم  
 بدل الثاني : ونسبة المتغير إلى الثابت والأولى اعتبار النسبة من طرفها لامن طرفه تعالى  
 إذ في مقام هو موجود لم يكن شيء وجود يصح النسبة وفي نظر لها وجود فلها نسبة  
 قرر وتعلق وتقوم به كما قل في أوائل هذا السطر لموسى أتاك ذلك اللازم ، وعلى هذا نسبة  
 الثابت إلى الثابت سرمد أي من حيث كون العقول ملوثة من نور الله تعالى وبها معوقة  
 فيه موجودة بوجوده ببقية بقاءه فهي سرمدية بسرمدية - سي ره .

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية و بالتالي نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية .

## فصل (٣٤)

في ان الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن " كل " حادث يسبقه عدم لا يجمع وجوده <sup>(١)</sup> وما به القبلية ليس نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضاً ، وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلاً ولا بعداً ، وليس أيضاً ذات الفاعل لأن ذاته توجد مقارنة أيضاً ولا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبلاً لذاته هذا النحو من القبلية فإذن كون العدم سابقاً هو إن ذلك العدم لشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل " أن فرض بداية زمان آخر ، وهكذا القياس في أن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ، ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال يقدمه من حيث لا يشعر . وقد علم أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة و جسم

(١) قد اشرنا الى أن لكل حركة زماناً خاصاً خاصاً بها وهو تلك الحركة مأخوذة بعد مدين من السرعة ولن الزمان المعروف الذي هو مقدار الحركة اليومية احد افراد اصطلاح الناس على اغله واحدا مقياسا لتعرف حال سائر الحركات الجبرية ، ومن المعلوم ان من الحركات ماهي متقطعة اولاً و آخرأ او من احد الجهتين ، فالبرهان الذي اوردوه ان جرى فائنا يجرى في مقدار الحركة الكلية التي تشوب العالم الجسماني التي هي من علل وجودات الطبائع المادية وآثارها وهي الحركة الجوهرية للطبيعة الكلية الجسمانية ، والنظر السليم في البرهان يعطى انه ينتج امتناع ان تكون حركة من الحركات مسبوبة عدم زمان من شمس الزمان التي درست تلك الحركة ، وبعبارة اخرى استعماله ان يكون زمان الازمنة لوسع وجوداً من الحركة التي هو مقدارها فالحركة العامة العالمية لا تكون مسبوبة بزمان وهي التي ترسمه - ط مد -

فإن جود الحق الجواد لا يتقطع وإفاضته وخيره لا ينتضى ولا يحصى « وإن تعدوا  
نعمة الله لاتحصوها » مع أن كل زمان <sup>(١)</sup> وكل حركة حادث ، وكذا كل جسم  
فهو حادث عندنا مخفوف بالعدمين السابق واللاحق كما مرث الإشارة إليه وهذا  
غريب <sup>(٢)</sup> .

فإن قيل : هذا التقدم أمر وهمي مقدّر كما إن فوقية عدم خارج العالم  
وهم محض ، فكما لا يلزم من تنامي المكان أن يكون عدمه فيمكن فكذلك لا يلزم من  
تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان .

فتقول : إن العقل يدرك ببداهته ترتيباً بين وجود شيء وعدمه حيث لا  
يجتمعان <sup>(٣)</sup> ، وليس ذلك الترتيب بالعلبية لأن العلة والمعلول يجب أن يكونا معين ،  
ولا بالطبع لأن المتقدم بالطبع لا يستحيل أن يقارن مع المتأخر بالطبع دفعة ، و

(١) ينسب لآدم من أن هذا قول بالعدم هيئت ابن قدم الوجود من قدمه عليه  
الوجود و قدم الاحسان من قدم الحصن اليه و قدم الكلام الذي لا ينهد ولا يبيد من قدم  
المهاطبة و قدم النور الذي لا يجوز عليه الاول كما قال الطويل لاحب الاولين من قدم  
الستيز الذي شأن الاول كما قيل « ازاين جانب بودهر لفظه تهديل » واز آن جانب بود  
هر لفظه تكبيل » وبالجملة هو تعالى ومان صفاته ومن ما صفه قديم مستحق لعلم الاسماء  
العلمي والقوابل ومان صفها حادثة مستحقة لعلم الاسماء السوي فهو تعالى دائماً في  
التجلى و تجليه واحد بسيط ثابت ، والتجلى عليه كثير والقوابل البادية في الدنور و  
الروال كلما تقبل عطية بقتضى اسمه البهاء السحي تقبلي و تسلم لاهله في الان الثاني  
بقتضى اسمه السعيد المنفى فكل يوم هو في شأن بل كل آن هو في شأن مع ان كل الاثمنة  
والزمانيات و النهور والنهريات بالنسبة اليه كالان وهذا احد معاني قول العرفاء لانكراد  
في التجلي - س ده .

(٢) وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعي حادثاً زمانياً مع عدم وجود بداية زمانية  
له ولا نهاية زمانية و السرفيه ان الطيعة الجسانية انما يرسم عدم الزماني بحركة جوهر  
في نفسها لا بلامر آخر خارج عن ذاتها - ط مد .

(٣) سيما على قول الغصم من مسبوقية العالم بالعدم المتقدر بالزمان السوهرم سبقاً  
اذكاكياً وجملة عدم بحكم وهمه في عرض الوجود فحيث ان لزوم الترتيب واضح - س ده .



ظاهر إنه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزمان ، و بالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم إنه ليس وجود الزمان بعد عده وإن حصل كان عدم الزمان في زمان الـبنة . وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمه خارج العالم فهو إن الحيز في كونه متناهياً لا يفترق إلى حيز آخر ، وأما في كونه محدثاً فيتوقف على مسبقيته بالعدم .

فإن قال قائل : إن هذا<sup>(١)</sup> يوجب أن يكون إله العالم زمانياً ، و أن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنه إلى لانهاية .

فنقول : أما تقدم الفعل على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضاً فإن ذاته تعالى وإن كان مقدماً عن التفسير متعالياً عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع إلى العينية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمنزلة ولا بمداخله فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغييراً فيصدق عليه إنه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده ، وأما كون كل زمان<sup>(٢)</sup> مسبقاً بزمان آخر بمعنى إن عدم كل زمان في

(١) هذان المنطوران نهضاً من وجدان الترتيب في الباقين وإما في أجزاء الزمان فواضح وإما في باين إله العالم وكل حادث حادث فلان ما مع التقدم بالزمان متقدم بالزمان فكما إن الترتيب بين العدم والوجود في العالم أجبر إلى أن يكون العدم زمانياً كذلك الترتيب في الباقين يشجر إلى لزوم المنطورين - س ر ه .

(٢) هذا يدل على تقرير آخر للاشكال الثاني غير ما ذكرناه وهو إن كل زمان فرض مسبق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعي زماناً وذلك الزمان أيضاً مسبق بعدم مقابل وهو أيضاً يستدعي زماناً وهكذا ، فلجانب بان هذا التسلسل متعاقب وإما على ما قررناه من اخذ الترتيب والسبق بالزمان في الزمان ذاته يلزم أن يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماع الطرف والطرف و يلزم أيضاً أن يكون الزمان قار الأجزاء وهي الأجزاء التي صارت طرفاً ومظروفاً والجواب حيث إن الترتيب النافع من الاجتماع أن كان بالذات مانعاً فذلك الترتيبات أجزاء الزمان ولا تحتاج إلى زمان آخر وإن كان بالعرض مانعاً فهي زمانيات لا تجتمع باعتبار ازمتهما وما نحن فيه من الأول فلا تسلسل اجتماعي ولا قرار أجزاء في النهر القار بالذات - س ر ه .

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركة حركة و قبل كل جسم جسم لا إلى نهاية ، فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشاؤه إن هذه الأشياء من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابه فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدماً لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق إلا في الزمان .

فإن قال القائل المذکور : وقوع المعية بين الله و زمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما ، وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يستعد أو يلحقه يستدعي زماناً غيرهما .

فنقول : وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زماناً ، وأما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زماناً آخر إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعيينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يبين سائر الوجودات فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها ، وكذا غيرها من أفراد الزمان وأجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجمعولة جملاً بسيطاً فإن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زماناً آخر ، وأما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زماناً فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القيس في التقدم والتأخر فإن الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر وكذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر ، ومع ومعينته بالنسبة إلى ما يقارنه .

وليس لقائل أن يقول : يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف .

لأننا نقول : هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتأخر لذاته عن شيء ، و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر أو يمدحه فالتقدم والتأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن

وجودها <sup>(١)</sup> وجود التقدم والتأخر و ماهية التقدم و التأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى ماهية التقدم و التأخر لا وجود نفس الإضافة .  
 وهاتنا إشكال آخر وهو إن أجزاء الزمان لا بد وأن تكون متخالفة الماهية مع أن أجزاء المتصل لا بد وأن تكون متشابهة ، وذلك لأن كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات .  
 و الجواب عنه إن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية <sup>(٢)</sup> الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر يقتضيها نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما إن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان و اتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله .

### فصل (٣٥)

في احتجاج من يضع للزمان بداية

إن المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمر :

الأول إن الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان ، و كل ما كان

(١) فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجودية وهذا التصق الوجودي مثل ما مر ان الاعراض و نظائرها يعتبر الاضافة في وجودها وليس شيء منها اضافة مقولية اذ ليست الاضافة في مفهومها الانفس مقولة الاضافة . وقوله و ماهية التقدم جواب آخر وهو ان التقدم و التأخر اللذين يجلان التقدم والتأخر مضافين ماهيتهما و مفهومهما لا وجودها كما ان مبنى الجواب الاول ان الزمان يكون مضافا لو كان التعلق في مفهومه لا في وجوده وقوله بمعنى ماهية التقدم اي التقدم والتأخر الحقيقيان لا وجود نفس الاضافة المقولية اذ لا وجود لها لأخباريتها - س ر ه .

(٢) اذ النفي عن الفصل اختلاف اجزائه بالماهية لا اختلافها بالهوية - س ر ه .

كذلك فله بداية فللعوادم بداية .

الثاني لو كانت العوادم الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انتفاء مالا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم .  
و الثالث إن "كل واحد من العوادم إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول .

والرابع إن العوادم الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت العوادم الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهياً هذا خلف .

والخامس إن الأزل إما أن يوجد فيه حادث أولم يوجد والأول محال وإلا لم يكن الحادث حادثاً وإن لم يوجد شيء من العوادم في الأزل فوجد حالة لم يكن فيها شيء من العوادم موجوداً فاذن كل العوادم مسبوق بالعدم .

والسادس إن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود<sup>(١)</sup> وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصوراً متناهياً فهي متناهية .

و السابع إن "كل واحد من العوادم"<sup>(٢)</sup> إذا كان مسبوقاً بالعدم الأزلي فإذا

(١) أقول لما دخلت في الوجود كانت غير متناهية إذ الوجود ليس متناهياً بمعنى السلب المقابل فلا يجب لا بمعنى عدم الملكية لأنه من خواص الكم فالدخل في الوجود ليس كدخل المظروف في الظرف بل التور بتور الغير المحدود ولها قالوا كل موجود من موضوعات مسائل العلم الإلهي فالدليل مطلوب عليهم . وإيضاً قوله وما حصره الوجود يكون متناهياً منوع إذ يجوز أن يوجد مالا يتناهي ويكون فوق مالا يتناهي مالا يتناهي بما لا يتناهي مع أن الكل موجود - س - د .

(٢) ياتنا إذا فرضنا جسماً قديماً يكون محلاً لعوادم لا أول لها كجسم الفلك لأوضاعه مثلاً لزم أن يكون ذلك الجسم لا متناهياً على وجودها إذ لا أول لها ولا على عدمها لأن عدمها أزلي . وقوله يتقدم في جنس النسخ مكرر ويشتد لزم أولاً اجتناع النقيضين إماماته لا يتقدم على وجودها فلما ذكر ، ولما أنه يتقدم عليه فلان ذلك الجسم مع عدمها الأزلي وما مع التقدم متقدم أولاته متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل إذ لا وجود للمجموع سوى وجود كل واحد أولان المجموع مسا كل واحد وتانياً معالاً آخر وهو أنه لا يتقدم على العوادم و يتقدم على عدم الأزلي التقدم على كل واحد منها وإنما يلزمه

فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدماً على وجودها ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يسير حكم السابق والمسبوق في التقدم حكماً واحداً .

الثامن إن العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهية الزمان والحركة وما يتعلق بهما .

أما ما يحتجون به أو لا فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد ، حاصله <sup>(١)</sup> إننا نجتمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثم نضم إليها من المستقبل دورة أو سنة أو قسماً أخرى فنأخذها على وجهها مبداً ومع الزيادة مبداً

فإن تقدمه على العدم لأن ما ثبت قبله امتنع عدمه والعدم الأزلي ينقطع بوجود الحادث ويعكس قبضه إن كلياً لم يستع عدمه لم يثبت قبضه فاذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك العدم . بيان آخر أن ذلك الجسم لا يتقدم على مجموع هذه الأمور ولكن يتقدم على كل واحد منها وقد مر أن كل واحد واحد حلة للمجموع والحلة متقدمة على المعلوم ويستنتج في رد الثامن أن ما لا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فانه من البين أنه متقدم على كل واحد واحد منها لكن لا بد من ارتكاب غشاة في العبارة حيث أنه جعل كلمة من تلك الأمور يانية لكل واحد لكن الظاهر أن التكرار غلط من الناسخ . وقوله ومعال الخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على العدم الأزلي بانه إذا لم يتقدم ذلك الجسم على التأخر عن العدم الأزلي وهو وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها وهو العدم الأزلي فكانه قال إذ معال الخ - س ر ه .

(١) لما كان ظاهر الحجة الأولى سخيلاً لتطرق الزيادة والتصل إلى الغير المتناهي كالمآت الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية قرره « قدس سره » بما ترى واجاب عنه بقوله وإذا علمت الخ يعني ما هو في الخارج واحداً دائماً إذ ما قبض وسلم الوجود لاهله ليس صرف وتسيم جمع ، واثبت الوجود له منقطعاً في الخيال بما في العين ، وما في الخيال مبالغ محدود لأن القوى الجسدية متناهية التأثير والتأثر ومعنى العقل مجرد لا يقبل التطبيق - س ر ه .

آخر و تقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلتين على الآخر بقدر متناه ، وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه . وإذا علمت أن الحركات والأزمنة والحوادث لا كل لها وأنّها يستحيل اجتماعها فكل ما يدّني على اجتماعها المستحيل لا يصحّ وإنما صحت اللانهاية في الأزمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ، ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا أمثالهما وتماديها على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق لعدم السابق و بالعكس<sup>(١)</sup> واقتضاء عدم السابق الوجود اللاحق و بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي سمعناها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالة وهو غير صحيح .

و أمّا ما احتجّوا به ثانياً فيقال في دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهي ولم يحصل بعد ، و ظاهر إن الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهي في المستقبل لا يصحّ وقوعه فأمّا في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماً ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا وكان مسبوقاً بما لا يتناهي ، وإن أريد بهذا التوقف إنه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهي فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه .

وأمّا ما ذكره ثالثاً فهو مغالطة<sup>(٢)</sup> نشأت من إجراء حكم كل واحد على

(١) في الاول ان اريد به اقتضاء عدم الخ فهو الفترة الثانية ، وان اريد به اقتضاء الوجود السابق لعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثاني بهذا المعنى - س د ه .

(٢) الاولى ان يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحد فالكل في حين كونه غير متناه له اول بل اوائل كما مر ان السلسلة الغير المتناهية ليست مطولة واحدة بل متماثلات و علتها فلات ، واما اجراء حكم كل واحد على الكل فليس مغالطة مطلقا كما في المتعللات فان كل جزء منها متصل و الكل متصل ايضاً و كالحكم بالامكان على كل ممكن وعلى الكل ايضاً ولهذا يباهى ويتهيج «قدس سره» باثبات العفوف لكل العالم الطبيعي بان كل واحد واحد حادث متجدد ذاتاً وصفة محفوظ بالعمين فكله وكلية كذلك و لولا

الكل، و مما لهم أن يتعظنوا له للاحتجاج به إن النفوس الناطقة الماضية مجدوعها يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول <sup>(١)</sup> الذي هو المجموع . هذا وإن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصاراً على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحديث العلة على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث <sup>(٢)</sup> للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بهيئته يحدث كل

بما ذكرناه لكان هذا تحكماً والسرفيه ان الجزء في الاتصالات جزئي وكما صرح على الفرد صرح على الطبيعة وانه لا وجود للكل سوى وجود اشخاصه ولا للكل سوى وجود اجزائه نعم الناطقة فيها اذا حكم على الكل بما ينال فرض الكلية مثل ان يقال كل واحد من السلسلة جزء منها فالكل جزء منها اذ عدم كون السلسلة جزء منها من ضرورات فرض كليتها - س ده .

(١) له وجود عليقة كما هو ملتبس الاكثر و اما على رأى المصنف قدس سره فلا معلولية للمجموع عليقة اذ لا وجود له عليقة - س ده .

(٢) اي يحدث مجبوعات غير متناهية بلا بداية زمانية ولا نهاية زمانية فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس الناطقة الماضية الغير الشاهية فان النفس الناطقة على ما فرد في المنطقيات من الكليات الغير الشاهية الافراد بالفعل على ملتبس الحكماء و اما تصير مجبوعاً مجبوعاً جديداً في وقت وقت بانضمام جم غير من النفوس الناطقة لاجلاب الابدان بالموت في اصقاع العالم في كل وقت وبانضمام مثلها من النفوس المتصلة بهالانه تعالى كل يوم في شأن بل كل آن يبيت قوماً و يحيى آخرين و قوله و كذا العالم بجسده يحدث كل حين يحصل وجهين احدهما تنزله على ما هو التطبيق من ثبوت الحركة الجوهرية وتجدد الطبائع ، وتايها تنزله على ما قال الشيخ محمود الشبستري في گلشن راز من ان العالم مجموع الاجسام و الجسائيات والكل كما يرتفع بارتفاع جميع اجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض اجزائه وفي كل حين يرتفع اشياء من العالم ففى كل حين ينعدم عالم ويوجد عالم آخر و اليه اشار الشيخ بقوله :

جهان كلست و در هر طرفة العين ❀ عدم گردد ولا يبقى زمانين

و الاول احق واليق بملتبس المصنف قدس سره والثاني انسب قوله فكل وقت يحدث

للفنوس مجموع آخر - س ده -

حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت .  
والجواب عما ذكره رابعاً إن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها  
من هذا الجانب الذي يلينا ، و ثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب  
آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية .  
والجواب عما ذكره خامساً إن الأزل ليس وقتاً محدوداً له حالة معينة بل  
هي عبارة عن شيء أولية فالعادت الزماني الذي يسبقه العدم يمنع وقوعه في الأزل<sup>(١)</sup>  
مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت  
حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي و ذلك محال ، و  
إن لم يكن فللمصحة مبدء و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحاً في الصحة أعني

(١) أي يمنع اتصافه بان لا أول له ومع ذلك لانهاية للكل ولا بداية زمانية لها  
و ليست الزلية اذ لها لواثل بحسبها فلم يوجد وقت محدود يكون خاليا عن الحوادث لان  
الازل امر سلبى و الوقت وجودى و هذا الجواب وافق لهذا القسم والجواب الاشبع  
الاغلب ان الازل ربما يطلق على ما تقدم من الزمان الماضي وهذا ما اراده المستدل و هو  
في الحقيقة مثل هذا الزمان من كونه كماً متصلاً بغيره بالذات ولا يليق بجانب القدس حيث  
يقال وجوده وصفاته على اى طائفة في الازل و يطلق على ما هو خارج مجرى الوجود الذى  
هو فوق النشأ الذى هو مبدء السلسلة النزولية كما ان ما يجرى مجرى الوجود لهذا الوجود من  
من حيث انه متبهي السلسلة العروجية هو الابد و كما ان الوجود البسيط بها هو ظهوره  
من صفته كذلك جميع الالوية من النعم و الزمان والان من صقع ما هو كالوعاء فنسبة الالوية  
نسبة ذوبها و يطلق على ما هو خارج مجرى الوجود المطلق الوجود المتقدم بالحق والحقيقة  
على الخصوصيات و التثنيات عن غير تقييده بعنوان مبدء البادى وغاية الثبات اذ التوحيد  
اسقاط الاضافات و الشمول هنا اظهر واجلى فكون الازل في هذين الاطلاقين ليس وقتاً  
محدوداً انما هو لاحاطة بكل الالوية من المهور والازمنة من الماضيات والتاخرات احاطة  
الوجوب والوجود بالساميات وبهذين الاطلاقين يجعل ظرفاً في كلام الله تعالى ونوابه من  
انبياء واوليائه لذاته وصفاته وطاقته ومثله الكلام في السرمه - سره .



القدرة <sup>(١)</sup> فكنا هاهنا .

ومما ذكره سابقاً <sup>(٢)</sup> إن المراد بالحصار أن يكون الشيء طرف ومنه تسلم إن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينائم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث . ومما ذكره سابقاً إنه إن عنيتم بما ذكرتم إنه يكون الجسم موصوفاً بكل الحوادث <sup>(٣)</sup> و يكون موصوفاً بعدمها معاً فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها ، وإن عنيتم به إنه في كل وقت من الأوقات يكون موصوفاً بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفاً بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول .

ومما ذكره ثامناً وهو قريب المأخذ مما سبق إن في مقدماته على الوجه الذي اشتهر بينهم وجوهاً من الخلل

أما المقدمة الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عني بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات وغيرها ، وإن عنوانه المجموع <sup>(٤)</sup> بما

(١) إشارة إلى أن معدومة كون الصفة ذات مبدء لاجل لزوم كون القدرة الواجبة ذات مبدء لأن صحة حدوث العالم و صدوره و صحة لا مصدره تفسير قدرة الباري تعالى عند المتكلمين فيلزم حدوث قدرته كما هو منسوب الكرامية والاشاعرة والمعتزلة بتعاضد غنه ، وعنى ان هذا تطويل للسانه بل توهم للعارضة لأنه غير مسلم عند معتقهم فان الصفة صفة العالم والقدرة صفة الباري تعالى فكيف يضر احدهما بالآخرى فالأدلى ان يقال الصفة هي الامكان وكون الامكان ذابئ باطل اذ فرقوا بين امكان ازالة الحادث و ازالة امكانه فحكموا بصحة الثانية - س ر ه .

(٢) فحصل حصر الوجود في كلام المستدل على حصر الوجود العالي للامور الماضية لانه طرفها فاجاب بما اجاب و على هذا يصير مآل السادس و الرابع واحد فليحصل على ما ذكرناه سابقاً - س ر ه .

(٣) كما حله على ظاهر إحدى النسختين ولا معلور في عدم تقدم ذلك الجسم لانه مطلوب الخصم حله على الاتصاف بالتقيضين ، وفيه ما فيه وما ذكرناه ادق وأولى - س ر ه .

(٤) فرد خفي والفرد الجلي كل فرد فرد من الحوادث اليومية - س ر ه .

هو مجموع فقد مر إن ذلك و إن كان صحيحاً فإن لا أعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا يتفهم ، و إن عنوابه كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أموراً لا تتغير أصلاً فيكون المقدمة الأولى متقوضة باطلة <sup>(١)</sup>.

و أما المقدمة الأخرى و هي إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها <sup>(٢)</sup> ففيها خلل إن اريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين إنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة <sup>(٣)</sup>، و إن أرهبه إنه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلاً حتى يسبقها شيء، فتوهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلوا لأجرام الفلكية عن الحركات أصلاً ولا يسبقها سبقاً زمانياً أي ما خلت من آحاد الحركات قط و إن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدماً ذاتياً فيحتاجون ههنا إلى الرجوع إلى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه ، فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقشات بين الطرفين و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبوقية كل شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزماني السابق عليها، و صححنا هاتين المقدمتين <sup>(٤)</sup> أعنى كون جواهر العالم

(١) هذا يرد على مضيقهم لا على من لا يقول عنهم بالقول المفارقة فإن مرادهم من العالم واحد سواء اطلقوا العالم و ارادوا به العالم الطبيعي او اطلقوا و ارادوا به ما سواه تعالى . س . د .

(٢) و تعبير المصنف قدس سره بذلك ادلة الى دليله اذ لو لم يكن حادثاً لسبقها و انك عنها هذا خلف . س . د .

(٣) والسرفه عدم تنامي الحوادث التي لا يخلو الموضوع عنها اذ لو كانت متناهية لم يتقدم الموضوع على الحادث الذي في ضته متقدم على البواقي بخلاف ما اذا كانت غير متناهية فانه اذا كان الموضوع متقدماً على فرد كان متقدماً على ذلك المتقدم في ضمن فرد سابق عليه وهكذا يائناً ما بلغ . س . د .

(٤) اي الدليل الثامن صحيح عندنا ايضاً وهو امن ادلتهم وفي الكتب المذكورة

لا يخلو عن الحوادث لذاتها ، و كل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث ، وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقي البعض و له موعد و سنعود إليه إن شاء الله تعالى .

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن مثل عنهما أردتم بذلك وقموا في الحيرة لأنهم إن عنوا به إنه يحتاج إلى الصانع المؤثر فتخصم قائل به على آتم وجه و أكد أنه قائل باختقاره إلى المؤثر حدوثاً و بقاءً ذاتاً و صفة ، و إن عنوا به إن العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم عدم عليه تقدماً زمانياً ، و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بتقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بتقديم لأنه ليس بواجب الوجود ، و إن عنوا إن العالم ليس بدائم فيقال ماذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى مرفى و هو مستمر الوجود زماناً طويلاً ، و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور ، و إن عنوا به إنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبهم إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت ، و إن قائلوا أحسنهم أردت به إنه ليس بأزلي يستفسر الأزلي ، و عاد الترديد و المحذور المذكور ، و إن قال الذي في الذهن<sup>(١)</sup> متناه يسلم له أن القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك<sup>(٢)</sup> توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا فرض لها مجموع ما<sup>(٣)</sup> فهي

تدوينهم مشهور ولكن على الحدوث التجديدي الذاتي لا على الكون بعد ان لم يكن مطلقاً لذلالتناهي الحركات العارضة كل منها - س ر ه .

(١) أي الوجود الرابطة من العالم للذهن و بعبارة أخرى الذي في عالم العالم - س ر ه .

(٢) هذا ما استدكره ان مرجع قول إحدى الخصمين أنه توقف العالم على غير ذات الله و انه ليس بخفي في الابداء تعالى عن ذلك علواً كبيراً . و ايضاً لا يلزم ان يكون الوجود النفس من العالم متناهياً بل هو غير متناه متناهي - س ر ه .

(٣) أي في الذهن من صورها الصيالية و إما العقلة فهي مجردة ليست من العالم

أيضاً حادثة ، وإن قال أعني بالحدث إنه كان معدوماً فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضاً يخالف مذهبه<sup>(١)</sup> لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وإن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدماً ما<sup>(٢)</sup> ، وإن قال إن الباري مقدم<sup>(٣)</sup> على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي<sup>(٤)</sup> الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين<sup>(٥)</sup> إنه

الطبيعي فلا يوصف بالحدث الزماني ولا بالتأخر فإن التأخر وعدمه الثاني من خواص الكم أوفى الخارج فهي أيضاً متعلقة لأن ماضى معدوم وكذا ما يأتي إلا أن هناك مجموعات غير متناهية تعاقباً لا مجموع واحد كما مر - س ده .

(١) اذ كلمة كان ملتبساً تدل على الوجود وهبتها على الزمان ولو جعل كل أداة والمعنى عدم فوجد خالف مذهب كما هو مقتضى فاه التحيق - س ده .

(٢) لأنه ذاتي فإن الممكن من ذاته أن يكون ليس ومن ههنا إن يكون ليس ، وما بالذات متقدم على ما بالغير و أيضاً هو معترف بسهولة بالملة - س ده .

(٣) ومنه ما قال العلامة جمال الدين الغواني ساري ده انه لابد على طريقة الملة ان يكون بينه وبين العالم انفصال ويرد عليهما انه يلزم تجديد وجود الواجب تعالى و كيف يكون الوجود الصرف المحيط في عرض العالم - س ده .

(٤) كما قالوا ان التقدم مقول بالاشكيك على اقسامه و احسن اقسامه باطلاق التقدم عليه هو التقدم بالعلة - س ده .

(٥) و أيضاً الا أن يقول احد هما أن فيض الله تعالى لا ينقطع و كلماته لا تنفذ و لا تبيد ولم يسك ولن يسك من الجود ولا يزيده كثرة العطاء الاجوداً وكرماً و يدهاء بسهولة ان يتفق كيف يشاء و اني لاحب الافلين ولا المستعدين لكن المستطين منقطع و المستطاب نافذ ياقه ، المستطى محدود دائره المستنير اقل ، وبالجملة ما هو هو وما من صفه قديم و المراد وما من ناحيتها حادثة و يقول الاخر بمقابلات هذه في الحق تعالى وحينئذ يتبين المعطل من غير المعطل . و أيضاً يتبين الجسم من غيره لان هذه القدرة قوة و القوة حاملها المادة . و أيضاً يتبين المؤمن من الكافر كمر اليهود وقال تعالى : قالت اليهود يدا الله

توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يكفى  
وحينئذ يدين المشرك من غير المشرك .

و اعلم أن مسألة إبطال التعطيل وإثبات الصانع المبدع الذي يفيد الموحودات  
من دون سائح على ذاته و حادث يصير ذاته محالة من أعظم المهمات وأفضل العلوم و  
المسائل فإن من لم يعرف توحيد في الفعل <sup>(١)</sup> لم يعرف توحيد في الذات ولا في  
صفة وجوب الوجود ولا القدرة <sup>(٢)</sup> ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من  
الصفات ، و إذا علم الإنسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها و كيفية معادها  
و رجوعها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئاً عظيماً  
ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل ، وهذه المسألة إذا عرفت وأحكمت وعلمت  
أسباب حدوث الحوادث و دثور الدائرات و إن هويات الأجسام و طبيعتها متجددة  
لحظة فلهظة كما أشار إليه القرآن وقومته البرهان من غير أن يختل بها قاعدة حكومية  
فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلي تمهيداً بأوضح طريقة

---

مسئلة الابة فالقول بالفعل بالحدثان يجمع بين الاوضاع فيجمع بينه وبين توصيفه تعالى  
بالاسماء و الصفات العليا كما ذكرناه سابقاً - س ر ه .

(١) له وجهان احدهما وهو الانسب بالمقام ان عدم توحيد في الفاعلية عدم توحيد  
في الذات اذ العاقل العاقل و الارادة العارضة او نحو ذلك شريك في فاعليته للعالم  
العاقل ولا بد ان تكون هذه واجبة الوجود مع حدوثها ادلو استندت الى الواجب تعالى  
او واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثاً ، و ثانيهما ان عدم توحيد الفعل يعني  
الفعل عدم توحيد الذات لا يستلزمه تعدد الجهة في الذات المتعالية اذ الواحد لا يصدر  
عنه الا الواحد - س ر ه .

(٢) اولانها كمثية احدى التلق ولا العلم انه فلي ولا الارادة انها نافذة و ان  
واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و ان من أحب شيئاً أحب آثاره  
ولا الحكمة انها في الاجادة و الافاضة لا الامساك مبداء مبوطنان بفن كيف يشاء ولا  
غيرها من المعنى و التعلية و التكلم و انه ما نعت كلياته ولا يجوز الصمت فيه الى غير  
ذلك - س ر ه .

وأحكم سبيل ، و الناس يتحIRON في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ؟ ولا يكون إلا نسان معتمداً إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها ، و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع محال البحث ، و مع القدرة العينية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا ينشأ معها معقول أصلاً .

قال بعض العرفاء : قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لطائل تحته إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فأما إنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسموات و الأتومات ، و إما إنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود<sup>(١)</sup> على الزمان ، و إن عنى به المعنى الأول فلم يجوز أيضاً لأن معناه إن الأجسام موجودة منذ كان الزمان موجوداً وهذا مشعر بأن الزمان<sup>(٢)</sup> سابق على الأجسام في الوجود ، و ليس كذلك فإن الأجسام سابقة الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبة و الذات ، و إن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله إلا ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه ، و أما ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان ، و إن زعم إن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلاً حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ، و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو غلط . خطأ عظيماً فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان ولا مكان و إن لم يخلو منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم

(١) بناء هذا على أن معنى قولهم العالم قديم بالزمان أنه قديم بزمانه ولا زمان للمعارقات المعصية ، والجواب أن معنى هذا القول الشهور لو اريد بالعالم جميع ما سوى الله مبهى على التقلب أو المراد بالزمان المعنى الأعم من الدهر أد الدهر روح الزمان وكذا قولهم القول قديمة بالزمان يراد به الدهر أو الساء فيه للمصاحبة أي مصاحبة العلة للمعلول كالمعية الفيومية . و المقصود أنها محيطية جميع الزمان - س . د .

(٢) هذا مفهوم ضعيف لا يمس به في العلوم الحقيقية - س . د .

فهو مع كل ذرة لكن لا يمكن ولا غير معه <sup>(١)</sup> فهو سابق الوجود على وجود العالم كما إنه سابق الوجود على وجود سورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلاً من غير فرق أصلاً ، ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الرمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون إنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه ، وهو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق ، وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى .

أقول : إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقديم الأجسام الفلكية وأمهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده ، وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجدته ومع ذلك ذهبوا إلى تسميد الأفلاك وغيرها <sup>(٢)</sup> ، ولهم أن يفسروا قديم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زمانى فلا يرد عليه ما أورده أصلاً فالصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتمررنا بآثاره في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا الحرام وإلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة ، وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو إن العالم متناهي <sup>(٣)</sup> القوة و كل

(١) ولهذا فالأشياء متبنيات إليه تعالى ولا نسبة له إليها « بيت »

آجباكه تولى جومى نباشد كس معرم اين سخن نباشد - س ده .

(٢) أى كل تلك اوطلكى قديم نوعه بشخصه لان كل نوع هناك منصرف فى شخصه

وأما المنصر و المنصرى قد يدلان بالنوع خاصة لان كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب اشخاصه و الهوى المشتركة المنصرية منهم قديمة بشخصها لان نوعها منصرف فى شخص - س ده .

(٣) ذاتاً و تأثيراً و تأثراً أما تناهى القوة ذاتاً علان كل قوة جسمانية منطبقة فى

محلها حولاً سرىبياً تنقصر بغيره و تسبح بساحتها فتصغر بغيره و تكبر بكبره و تتناهى بنهايه ، وأما تناهيها فى التأثير و التأثير فىبأنى - س ده .

«متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزلياً فالعالم يستحيل أن يكون أزلياً . ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأننا نقرر إن العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لأن علته دائمة وهي يمدّها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها . أقول : قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به إنه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى و يدوم فلعلم هذا غير مقصود المستدل إذ ربما إدعى إن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية ، كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلاً عن كونها غير متناهي القوة ، وإن أراد به إن ذاتها الوحدوية وهويتها المادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلامتناهي القوة إلا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار ؛ فنقول هذا يمكن على وجهين :

أحدهما إن وجودها الشخصى <sup>(١)</sup> المتناهي في القوة و القدرة لا يبقى دائماً لكن يصدر منه الآثار و الأفعال الغير المتناهي بامداد المبدء العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه ، وهو فاسد فإن وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده ، و الشخص الجوهرى أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه ، و فيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المنبوع الملاحق به ما ينفرع عليه فعدم تنامي الآثار <sup>(٢)</sup> و المعاليل يستلزم عدم تنامي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلاً قريباً أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعاً ولا يفتقض ما ذكرناه بالهيولى الاولى التي تقبل آثاراً غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية ، و ليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمّة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى . و ثانيهما إن وجودها في كل وقت و إن كان متناهي القوة إلا أنه يفيض من

(١) أى شعر الثبات بناءً على نفى الحركة الجوهرية ونحو الوحدة العددية بناءً

على نفى المراتب لذلك الوجود - س ده .

(٢) هذا دفع لهذا الوجه ليبقى الوجه الثانى - س ده .



المبدأ في كل وقت على مادتها قوة أخرى و هوية غير التي فاضت أولاً ؛ فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبوقاً بعدم زمني أزلي و هو عين مقصود القائل المنتحل باحدى الملل الثلاث أعني اليهود و النصارى و الإسلام ، نعم لومنع قول القائل إن العالم متناهي القوة بأن من العالم ما لا يتناهي قوته كالمفارقات المحضنة لكن له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور والمفارقة ليست بما هي مارة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولادائم بالمدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصي و الهوية .

### فصل (٣٦)

في حقيقة الآن و كيفية وجوده و عدمه

اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثاني ما يتفرع<sup>(١)</sup> عليه الزمان ، أما الآن بالمعنى الأول فهو حذو طرف للزمان المتصل بالنظر في كيفية وجوده و كيفية عدمه .

أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية منصلة و كل كمية منصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع ممتنع<sup>(٢)</sup> في الزمان لما عرفت فبقى الإمكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاة الحركة أمراً دافعياً كحد مشترك حد مشترك كأغير منقسم كمبدأ مألوع أو غروب وإما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية . وأما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفا وغيره

(١) و يقال له الآن السال و هو الراسم للزمان كالحركة التوسطية الراسمة

للقطعية - س د ه .

(٢) لأن قطع الزمان مستلزم لقطع الحركة الفلكية وقطع الحركة الفلكية مستلزم

لسكون الفلك وهو محال وأيضاً قطع الزمان في القوة انقطاع الفيض - س د ه .

وهي إن وجود الشيء <sup>(١)</sup> الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعياً بأن يحصل أو بعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر <sup>(٢)</sup> كان ذلك الآن أول آتات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق <sup>(٣)</sup> كالأمر الآتية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول ، وإما أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الواحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ، ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ، ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتزم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد ، ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأن وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أو أحد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان ، وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء ، فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه ، وإما أن يكون زمانياً <sup>(٤)</sup> بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

(١) أهم من أن يكون زمانية بانه في نفس الزمان اوانه في طرفه الذي هو الان مان مافى الان أيضاً زمانى لان الان طرفه وحيثه فصع كون الزمانى مقسماً للانى والزمانى بالمعنى الاخص - س ر ه .

(٢) كالمساحة التي تبقى زماناً - س ر ه .

(٣) كالوصلات الى حدود المسافة حين الحركة - س ر ه .

(٤) و التقسيم الا وفى لكون الشيء وعاء من الاوعية ان الشيء إما في السرد كواجب الوجود تعالى شأنه و اما في الدهر الايمن الاعلى كالقول و اما في الدهر الايمن الاسفل كالنفوس الكلية و اما في الدهر الايسر الاعلى كالمثل المحلقة و اما في الدهر الايسر الاسفل كالطبائع الكلية والذهرية و اما في الان و اما في الزمان على وجه الانطباق و اما في الزمان لاعلى وجه الانطباق و امتثلتها في الكتاب - س ر ه .

الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد<sup>(١)</sup> أو يفرض في ذلك الزمان أن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه ولا يكون لذلك الحاصل أن أول الحصول أصلًا طرف ذلك الزمان ولا أن آخر فيه ، و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمنحل به كثير من الشكوك .

منها ما ذكره صاحب الملخص إن وجود الشيء بتمامه أو عدمه إما أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعاً و هو أن أول الحصول لوجوده أو عدمه ، و كذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إما أن يحصل<sup>(٢)</sup> دفعة فيكون في آن هو أول الآت لحصوله ضرورة أولاً دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الوسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول . فإنه مندفع بأن كلام من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيراً يسيراً ووجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلاً صريحاً للآخر ولا لازماً لمقابله ، و إن مقابل الذي يوجد يسيراً يسيراً<sup>(٣)</sup> إما

(١) ان قلت : اذا لم يكن حصوله في الآن فيكون آتياً . قلت : المراد بالآن هنا هو الآن السيال وهو لا يتأخر الزمان بل راسه ، وأيضاً سيجيء في رد من يقول ان المتحرك في كل آن من آتات زمان حركته يخلو من الحركة و السكون لان الحركة يشتمل وقوعها في الآن والسكون عدم شأى واذلا يمكن الحركة في الآن فلا يمكن السكون فيه ان المتحرك في كل آن من آتات زمان حركته متصف بالحركة التي في الآن و دفع الاخص لا يستلزم دفع الاعم - س وه .

(٢) الفرق بين التريدين ان أحدهما تريده بين النفي و الاثبات أي الحصول دفعة أولاً دفعة بخلاف الآخر ، وأيضاً أحدهما النفي الزماني لاعلى وجه الانطباق والآخر لنفي الحدوث بلا ابتداء - س وه .

(٣) المراد من التدرج هنا معناه الاخص أعني ما هو المنطبق على الزمان لا الاعم فلا يرد على المصنف قدس سره ان مطلق الحركة معروف بالخروج من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً فلا يكون الحركة التوسطية مقابلة له وهي الزماني لاعلى وجه الانطباق كما سيأتي - س وه .

لا يوجد يسيراً يسيراً وهو أعم من أن يوجد مختصاً حدوثه بآن و من أن يوجد لا كذلك ، وكذا مقابل الذي يوجد مختصاً حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيراً يسيراً و من أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة و هي أن يكون الشيء <sup>(١)</sup> موجوداً بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من أجزائه و حدى من حدوده لاعلى الانطباق ولا يكون موجوداً في مبدئ ذلك الزمان ، و البرهان والفحص أوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات و كذا حال حدوث الأعدام في الثلاث المذكور كما سنبين : فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك <sup>(٢)</sup> بين زمانين في أحدهما الأمر به حال وفي الآخر به حال أخرى و من المعلوم أن الذين هما في قوة المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعاً في ذلك الآن ، ثم من الأمور ما يحصل في آن و يتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده ، ولا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مدة كالمسامة و الترييع و غير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به .

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله

(١) الى قوله ولا يكون موجوداً في مبدئ ذلك الزمان أي الآن حتى يكون ايئناً و الفرق بين الزماني على وجه الانطباق و بين الزماني لاعلى وجه الانطباق ان الاول لابد ان يكون له امتداد و أجزاء مفروضة كما للزمان ويكون كل جزء منه في كل جزء من الزمان بخلاف الثاني اذا جره له ولا امتداد كالحركة التوسطية ماها بسيطة و لكن سبالة و كعدم الآن و الانى كما سيجيء . فالاول كالحال حلولا سريابياً و الثاني كالحال حلولا سريابياً . س . و ه .

(٢) عبارة الشفاء هكذا بالعري ان تتعرف هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر به حال وفي الآخر به حال الاخرى قد يخلو الأمر به عن العالين جميعاً أو يكون فيه على إحدى العالين دون الاخرى فان كان الأمران في قوة المتناقضين الى آخر ما قال وأما في كلامه قدس سره فلاخبر للبنداء ولو قال قدس سره حيث اختصر كلام الشيخ في الآن المشترك كان لظهر ولعله أراد بكلمة هل مثل ما يقال في هل هو أدنى هل البسيطة وهل المركبة هذا يستزلة لئلا يقال في وجود الشيء كما ان غولم ماهو يستزلة ان يقال ماهية الشيء فمعنى كلامه ان ينظر وجود الآن . س . و ه .

كالحركة التي لا يتشابه حالها في آفات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد إلى الغاية و بعد عن المبدء و هي إنما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آفاته وكذلك ما لا يقع إلا بالحركة كاللاماسة التي هي المفارقة بعد المماسية فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آفات التحقق وإلا فإما أن يتصل <sup>(١)</sup> ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآفات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسية واللاماسة مثلاً . وبالجمله الحركة التوسطية موجودة قطعاً ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لآته آخر آفات السكون . وأيضاً ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها <sup>(٢)</sup> فكيف يصدق إن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها ، وأما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها أن من آفات زمان الحركة ولاجزء من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن أن آخر فيقع التالي بين الآفات ما بين هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول ، وكذلك ما لا يتم حصوله إلا بالحركة <sup>(٣)</sup> ولا يستدعي قدراً معيناً من الحركة القطعية ، وأيضاً ما يخفى وجوده <sup>(٤)</sup> بأن فقط كالأمر

(١) و لعلك تقول أولها الآن الفاصل فليس هنا آتان . قلت : الآن الفاصل إنما هو للسكون ولم يشرع المتحرك مدنى الحركة حتى يكون أول آفات وجوده فالآن الاول من آفات وجوده لابد ان يكون تابلاً للآن الفاصل - س ر ه .

(٢) و أيضاً الحركة التوسطية وإن كانت بسيطة لكنها ليست قارة حتى تتحقق في الآن بل بسيطة سيالة ثم يناسبها الآن البال و هو قامل الزمان بل هو هو . و أيضاً الحركة التوسطية كما قال الشيخ تجدد الحال و تجدد القرب و المد و لعدم تشابه حال الحركة قال أملاطون : الحركة هي الخروج عن السواة فلا يحصلها الآن - س ر ه .  
(٣) كراوية السائمة على ما سيجرى - س ر ه .

(٤) كمماسية رأس مخروط يمر برأس مخروط ساكن والمخروطان حقيقيان متجهيان بالنقطة فهذه المماسية آتية و عديمها زماني لا هلي وجه الانطباق كالحركة التوسطية وكذا تناس كرتين احدهما ساكنة والاخرى مارة عنها بعد التناس - س ر ه .

الآنية الوجود فهو إما بعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآفات الذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن أول يتخمس به ابتداء حصول عدم . فإذا عرفت هذه الأصول فلتتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآتي إذا وجد فعده لا يخلو إما أن يكون تدريجياً<sup>(١)</sup> و كان منقسماً فيكون الآن زماناً والآتي زمانياً هذا خلف ، وإن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لأن وجوده و هو تنالي الآتين وذلك ممنوع ، وإما أن يكون متراخياً عنه و حينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآتين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمر<sup>(٢)</sup> أي ذلك المتوسط ، وإما أن لا يكون بينهما متوسط<sup>(٣)</sup> فيلزم تشافع الآفات ، ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ، و يلزم منه تركيب الزمان عن الآفات المتتالية و الكل محال فالحق إن عدمه في جميع الزمان الذي بعده و هذا قسم ثالث من الحدود و هو صحيح .

فإن قلت : هب إن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ، ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدريجاً أو دفعة فيعمود الإشكال .

قلنا : الابتداء للشيء للمعنيين<sup>(٤)</sup> أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

(١) لا يخل : عدم الماسة ليس آنياً بل زمانياً وله يلزم انقسام الماسة . لانا نقول : لم يكن عدم الماسة زمانياً على وجه الانطلاق فالمراد بالتدريج هنا بالتدريج بالمعنى الخاص كساق الزمان المنطبق لا الأعم الأخوذ في تعريف مطلق الحركة الشامل للتوسط والقطع قولهم الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً بل التدريج العقيفي إنما هو في الحركة السقيمة التي هي المتوسط - س د ه .

(٢) أي زمان متوسط فيكون بينهما آن تحقيقاً بمعنى التراخي كما أتى بصيغة الجمع - س د ه .

(٣) فغير هذا في دفع جنس الشبهات التي في الحركة و توضيحه ان ، تتداوالشيء فزمان أحدهما ما هو المعمود له والمخالف له بالتوابع كالنقطة للخط والسكون للحركة و الآن للزمان و ثانيهما الجزء الأول منه الذي هو من سنخه وطبيعته كجزء أول من الخط

الشيء و ثانيهما الآن الذي يحصل فيه أولاً فتقول : إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نقص وجود ذلك الآن و أما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدم ابتداء بهذا المعنى ، و قد عرفت إنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصله فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه و كذلك السكون<sup>(١)</sup> ، و اعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعة الآن و جميع الأمور الآتية كالوصولات إلى حدود المسافات<sup>(٢)</sup> و الوصول إلى ما إليه الحركة والتربيع و التسديس و سائر الأشكال و التماس وانطباق إحدي الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر ، و كل ما يكون له ابتداء الحدث ثم يستمر وجوده زماناً و يقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي<sup>(٣)</sup> الحركات القطعية و مقاديرها من

أو الزمان أو التدريجي الآخر فالابتداء بالحس الثاني لا يكون للأمر التدريجي بل للشيء القادر لبطلان الجزء الذي لا يتجزى و ما في حكمه فالجزء الأول الحقيقي لا يكون لهذه الاشياء فإن الأمر ما يتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسم الغير المنتهية و كلما كل قسم منها لكون الجزء في المستندات بطبع الكل فالاجزاء متوافقة بالطبع ووافقة له فيه - س - و .

(١) لملك لا تلحق بهذا و تظن انه آتى كالامور الآتية الباقية لالان تدريجي حتى لا يكون له ابتداء و لعله يوهمه بعض عبارات المصنف قدس سره سيما ان السكون عدم الحركة و الحركة ليست من الامور الآتية حتى يكون معها زماناً اذ لو كان آتياً لزم تنافي الاثنين فجوابك ان الكون الواحد البسيط الوارد على الموضوع في آن واحد على التدريج ميار الحركة و لذا يقال في تعريفها كون المتحرك متوسطاً بين البدء والنتهى بحيث أى حد من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصله فيه ولا بعد آن الوصول حاصله فيه فميار السكون ان يكون لما فيه الحركة كونان في الموضوع فلا يكون السكون آتياً بل زمانياً وأيضاً السكون عدم الحركة و عدم الامر التدريجي تدريجي كما سيحىء فلوائل ذلك عدم تدريجي ويستحب عدم التالي للحركة - س - و .

(٢) اذ علمت ان معنى الحركة في مقولة ان يكون للموضوع في كل آن فرد غير فرد الان القبل و غير فرد الآن البعد و يقال ميار وقوع الحركة في مقولة ان يكون لها افراد آتية - س - و .

(٣) أى بالمعنى الاخر فالمراد بالحركات : الحركات القطعية - س - و .

الأزمنة ، و كل<sup>١</sup> ما يقبها من الهيئات <sup>(١)</sup> الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات و أمثالها و يدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية و ما ينطبق عليها كحدوث الراوية بالحركة كزاوية المسامته الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لاخرين تعرف أحدهما عن الموازاة إلى المسامته ، و كذا الانفتاح والافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاصول و اللاماسة ، و بالجملة كل<sup>٢</sup> ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن يتقسم حصوله وعدم الأمور الآتية و الأعدام الطارئة للحوادث بعد آخر آتات <sup>(٢)</sup> وجودها و غير ذلك مما لا يكاد يحصى ، فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حدة وطره الحاصل بأحد الوجهين <sup>(٣)</sup> المذكورين .

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده إنا نقول : إن<sup>٤</sup> المسافة و الحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئاً كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل لنقطة الخط بسيلانها و كذا في الحركة فقد عرفت إن<sup>٤</sup> الأمر الوجودي التوسطي منها و هو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة <sup>(٤)</sup> يفعل بسيلانه الحركة

(١) ان قلت : قد مثل الهيئات الغير القارة بالعرض بالأصوات فما الهيئات الغير القارة بالذات التي تكون ثابتة؟ قلت : المراد بالقطعية ومقاديرها الحركة الفلكية والزمان مقاديرها فالثابتة هي الحركات المنطقية القطعية ومقاديرها وكلها مشمول الزمان ، ويمكن أن يكون من بياناً لشكل من الشجوع و التتابع كزاوية المسامته فلاول لها مثل الحركة العادة هي بها وان كان لها اول بمعنى آخر بخلاف الزاوية العادة من تقاطع خط على خط فانها آتية - س - و .

(٢) اي حوادث آتية قارة تبقى بعد آت اجتماع وجودها - س - و .

(٣) اما متعلق بالحاصل أي حصة الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف العوادم لواقعة فيه كما مر ، واما متعلق بالطرف اذ قد مر ان ليس له طرفه بأحد معنييه و الاول اولي - س - و .

(٤) أي كون الجسم متوسطاً بين البده و البتته بحيث أي حدود من حدود المسافة فرس لا يكون قبل آن الوصول حاصل فيه ولا بعد آن الوصول حاصل فيه - س - و .



بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يعمل الزمان بسيالته يقال له الآن السبال وهو مطابق للحركة التوسطية ، و كما إن النقطة الفاعلة غير النقط التي هي الحدود والأطراف وكذا الحركة التوسطية غير الأكو ان الدفعية والوصلات الآنية <sup>(١)</sup> فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيالته الزمان فنلطف في سرّك <sup>(٢)</sup> .

## فصل (٣٧)

### في كيفية عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أن القول في عدم الحركة القطعية و الزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال .

فمنهم من ذهب إلى أنها وكذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أولا و أبداً قائلان إن معنى عدم الحركة إن وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أولا و أبداً .  
و فيه بحث أما أولا فلأن الكلام <sup>(٣)</sup> في زوالها أي طريان عدمها ونحو حدوث

(١) هي غير الوصول الواحد المتصل و غير الواحد المستمر السبال و هما زمانيان - س ده .

(٢) و اقرء و ارقاء فان هذه آيات وجهه تعالى البسيط و ظهوره الواحد المحيط بانه واحد اعموم ظهوره في كل شيء لا اتلام في وحدته وبساطته انما التفاوت في المظاهر لا في ظهوره ، ولوترائي تفاوت في اتساع الظهور الى المظاهر باعتبار هذا الطرف من النسبة لامي ذلك الطرف منها و ان كان اثبات الطرف باعتبار عنوان النسبة و أما الحقون فلاضافة اشراقية لاستدعي الطرفين كما لا يخفى على الاشراقي فهو الباقي و كل شيء هالك - س ده .

(٣) أي ان الكلام في كيفية انعدامها بعد وجودها الذي يجبر عنه بالزوال لامي مطلق عدمها الذي يصدق في غير زمان وجودها حتى يقال انها معدومة قبل وجودها اولا وبعد وجودها أبداً - ط مد .

ذلك العدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأزل والأبد .

وأما ثانياً فإن العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا أيضاً يجتمعان في شيء واحد إذا قلنا إن هذا تدريجي الوجود وإن وجوده يحصل شيئاً فشيئاً فكل جزء حصل منه<sup>(١)</sup> بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضاً وارتفع بوجوده عدمه خاصة لعدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما إن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي ألا ترى إنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجياً وإلا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر من هذا إن وجود الشيء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضاً كذلك فوقع الإشكال واحتجج إلى تدقيق نظر، فنقول: أولاً يجب أن يعلم أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزمان من أفراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما إن وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه<sup>(٢)</sup>، فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها

(١) واللم فيه أن كل جزء مفروض من أجزاء الحركة هو فعلية بالنسبة إلى الجزء السابق المفروض الذي كان قوته وقوة الجزء اللاحق المفروض الذي سيصير فعلية فالقوة والفعل متشابهان فيها ومختلفان في قوة الشيء وصلته بها عدمه ووجوده بالحركة كما توجد تدريجياً كذلك عدمه تدريجياً بين وجودها التدريجي - طمطله .

(٢) ومن فروع ذلك أن عدم العالم الطبيعي التدريجي الوجود السبيل الهوية لا يكون في الزمان اللاحق ولا يكون له عدم لاحق زماني للزوم الخلف بل عدمه عدمات كما أن حدوثه حدوثات وقد قال المصنف قدس سره في كثير من كتبه أن زمان حدوث العالم زمان بقائه فكما أن زمان حدوث الشمس الإنسانية سماه نفس متدرجة الحصول جميع أزمته بقاءها أي أحداثاتها معطياتها وتغيير طبيعتها من الملكات الطبيعية من أول عمر الإنسان إلى آخره ولا يستتم في الآن مثلاً فلم يتم خلقها بتوليد متعلقها وتعلقها به بل زمان حدوثها مجموع أزمته بقاءها ولهذا يقال في تعريف الإنسان حيوان مطلق مانت وكذا زمان عدمها أي اعدامها التشابكة بوجودها التدريجي مجموع أزمته وجودها

اعتباران : أحدهما اعتبار إنَّها خروج شيء آخر من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً فالملطور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي<sup>(١)</sup>، والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي، والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجياً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً بل هي بهذا الاعتبار دفعية<sup>(٢)</sup> الوجود ولها ماهية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجاً لتعسها ، فإن وقوع الحركة في الحركة محال كما مر<sup>(٣)</sup> ، وكذا

فكذلك أحداث الإنسان الكبير وهو العالم فلا يمكن أحداثه إلا بالتدريج وذلك من نفسه الذاتي لأن له وجوداً تعديماً سبباً ولا فتور في الجاهل الحق لأن امره أن يقول للشيء كن فيكون ، فقد ظهر سر حكمة العالم السامى والأرضى في ستة أيام وهي مدة عمر العالم ولا يعصها إلا الله تعالى لعدم التجديد في بيضه وهي مدة أيام دهره أولى العزم من الرسل الستة طمعة بقاء كل رسول منهم وبقاء آدائه وبقاء أوصيائه الاثنى عشر ألف عام باعتبار مظهرية ألف من أسماء الله تعالى وهو يوم واحد ربوبي عند الله وإن كان آلاماً نجومية ، اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور العائم و آدائه إلى آخر أولياء امت و دولتهم التي هي دولته الحق ولا انقطاع لكتيبه وسعة وجوده ولذا كان نبياً وآدم بين الماء والطين وإن من شيعته لإبراهيم ولسمه روحانيته كان حفاكياً شاملاً كل العقول ثم إن البدة وإن كانت ستة أيام أو آلاف الوف إلا أنها بالنسبة إلى الحق كالمح بالبحر أو هو أقرب جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة - س ر ه .

(١) هذا بظهوره مناض لما سبق منه ومن الشيخ أن القطعية زمانية على وجه الانطباق والتوسطية زمانية لأعلى وجه الانطباق وإن الاستدعاء لها موكاتنا ذهبتين كان لهما ابتداء اللهم إلا أن يقال دفعية وجود الحركة باعتبارين أحدهما اعتبار وجودها فإن ماهيتها وإن كانت نفس التدريج بالحصل الأولي لكن وجودها دعوى على وجودها وهو وجود حكم وللماهية حكم وتانيها إن وجودها في الخارج بنسبة العقولة بنحو الربط كآلة اللعاط وأما بداهة شيء حياله لا نجد الشيء فانما هي في العقل وكلنا في العقل مبدء دعوى لازماً أي إذا الحقول مجرد فتأمل - س ر ه .

(٢) قد اشرنا سابقاً إلى أنه غير مستشع بل واقع وإنما يستحيل وقوع التدريج في التدريج إذا لم ينف على حد نظير استحالة عروض العرض للعرض إذا لم ينته إلى موضوع جوهرى - ط مد .

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشيء تدريجاً وليس مقداراً لنفسه ولا مقداراً  
لماهية كونه الشيء تدريجى الوجود ومعناه: ففي كل من الحركة والزمان وما يجري  
مجرأهما يعقل وجودان وعدمان ، أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل  
بالتدريج ، وثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج  
على قياس الكلبي المسمي والمعقلي ، والأول تدريجي والثاني دفعي ، وبهذا الاعتبار  
حكم بأن الحركة وجودها في الزمن ، وأما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر  
التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك ، فقد خرج من هذا التفصيل إن من قال زمان  
وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال سواياً ، ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها  
و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ أيضاً .

واعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله : وأنت تعلم أنه ليس للمتحرك  
والساكن والمنكوتن والفاقد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو منكوتن أو فاسد إذ  
الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية

واعترض عليه صاحب الملخص وقال : إما أنه ليس للمتحرك والساكن أول  
يكون فيه متحرك كالأوسا كما فهو حق وإما أنه ليس للمنكوتن أو الفاسد أول أن يكون  
فاصداً أو منكوتناً فليس كذلك فإن الكون والفساد إنما يكون بحدوث الصورة  
وعدمها ، والشيخ معترف بأن حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا  
الكلام ليس على ما ينبغي .

أقول : أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعي ، وأما الفساد  
فلم يثبت نقل كونه دفعياً عنه بل لا بد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية دفعيات  
أن يكون فسادها عدم من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذي  
هو واسطة بين الدفعي والتدريجي ، لكن الحق عندنا إن الكون<sup>(١)</sup> وانفساد كلاهما

(١) لقولنا بالحركة الجوهرية بخلاف الشيخ اللهم الا ان يكون انطقه الله بما

هو في قوة القول بالحركة الجوهرية - س ر ه .

تتأقبح تدريجاً و إلا فيلزم خلوه الهبولى<sup>(١)</sup> عن الصورة فإن الماء إذا صار هواءاً لم يجر حصول الهوائية مادام كونه ماءً ، ولأن أن هو آخر زمان المائية بل في أن غير ذلك الآن فيلزم إمامتنا لي الآن وهو محال وإما تعري المادة عنهما جميعاً وهو الذي ادعيناه ، ولعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دلّ كلامه بأن كلامهما يوجد في زمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية .

## فصل (٣٨)

### في أن الآن كيف يعدّ الزمان

العادّ للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء ، وليس الآن بهذا المعنى عادّاً للزمان ، وقد يعنى ما يهيىء الشيء لقبول العدد بالمعنى الأول<sup>(٢)</sup> ، و الآن عادّ بهذا المعنى للزمان إذ هو معطى له معنى الوحدة ومعطى له الكثرة بالنكرير ، فقد عرفت إن الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجرى ، والتجزئة لا تحصل إلا بأحداث الفصول ، وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام ، ويمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جزء بأجزائه بالنقط والنقطة عادة للخط بمعنى إنه لولا حصول النقط لما حصل التعديد ، وتلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأول فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر .

قال بعض الفضلاء : إن الآن فاصل للزمان باعتبار واصل له باعتبار آخر أما كونه فاصلاً فلا أنه يفصل الماضي عن المستقبل ، وأما كونه واصلاً فإنه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل<sup>(٣)</sup> ولا جله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل ويجب أن

(١) هذا في نفسه برهان على الحركة الجوهرية في كينونة الصورة الجوهرية بعد مثلها - ط مد .

(٢) فيكون من باب نسبة السبب باسم السبب - س ده .

(٣) فهو متساوى النسبة إلى الطرفين . وأيضاً لما كان الحد المشترك بحيث لا يزيد أحدهما بضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجباً بينهما فكان واصل - س ده .

يعلم أنه من حيث كونه فاصلاً واحداً بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل ، و أما من حيث كونه وأصلاً فهو يكون واحداً بالذات و الاعتبار جميعاً لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما .

## فصل (٣٩)

في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر (١)

أما المطلب الأول فقد عرفت إن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك إن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بهذاته فالحركة عادة للزمان (٢) على معنى أنها توجد أجزائه المتقدمة والمتأخرة ، والزمان ماداً للحركة من حيث إنه عددها لأن الحركة تمنع مقدارها بالزمان ، مثال ذلك (٣) إن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة ، وأما وجود عددهم وعشرتهم فسبب لصورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها ، وكذا الزمان والزماني

(١) عطف تفسيري لما قبله - س ر ه .

(٢) لما ظهر من الفصل السابق أن المادة غير مخصوص بالجزء من التقدير أو العدد بل يطلق على ما يهيئ الشيء لقبول العدد فهذا هو المراد هاهنا ولك أن تجعله بمعنى جاعل الشيء متعدداً أي كل منهما مكتر للآخر ويرجع الأول - س ر ه .

(٣) يعني أن الأشخاص في ذاتهم وفي جوهرهم لا كمية لهم لا اتصالية ولا انفصالية والكمية الاتصالية باعتبار الجسم التلبيسي والاتصالية باعتبار العدد فكما أن العشرة مثلا كميتهم و بها تعيينهم العددي كذلك الزمان كمية الحركة و قدرها و الزمان بالنسبة إلى الحركة بالجسم التلبيسي بالنسبة إلى الطبيعي أشبه لكون كل منهما كمياً متصلاً و كونه كل منهما عارضاً غير متأخر في الوجود كما مر و سيأتي في العكبة المشرقية بعد ذلك - س ر ه .

كالحركة فإن الزمان وجود نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده  
لأمن جهة كونه مقداراً فإن كون المقدار مقداراً ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة  
على وجهين : أحدهما يجعلها ذا قدر <sup>(١)</sup> والثاني بدلاتها على كمية قدرها ، و  
الحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر <sup>(٢)</sup>  
وبين الأمرين فرق ، وأما الدلالة على القدر <sup>(٣)</sup> فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال  
وتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال كما إن المسافة قد تدل على قدر الحركة  
فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي  
يعطي المقدار بالذات هو أحدهما <sup>(٤)</sup> ، وهو الذي بذاته قدر و كمية ولأنه متصل في  
جوهره صلح أن يقال طويل وقصير ولأنه عدد بحسب المتقدم منه والتأخر صلح  
أن يقال إنه كثير و قليل .

**حكمة مشرقية**  
اعلم أن المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلها  
موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً  
خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينهما ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة  
فرد من المقولة ، كيف أركم أو ضحوها ، والحركة هي تجددتها وخروجها من القوة  
إلى الفعل ، وهي معنى انتزاعي عقلي و اتصالها بعينه اتصال المسافة ، والزمان قدر  
ذلك الاتصال و تعيينه أوهي باعتبار التعيين المقداري فيحكم بعد التحليل و التفصيل  
بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة؛

(١) فالقدر من التفصيل بمعنى الجمل ذاكذا كما في علم التصريف - س ر ه .

(٢) الأولى بدلات فالزمان بأواها كالعام و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و  
الساعة والدقيقة وغيرها يدل على تعيين مقادير الحركة - س ر ه .

(٣) هكذا في النسخ و الأولى أن يكون على القدر بعون الضمير المضاف و إما  
إليه كما يشهد به قوله فتارة وتارة و السكيا و المكيال لأن الزمان كما حررت مكيال و  
الحركة مكيال ولو فردنا الضمير كان من باب الاكتفاء في العنوان من الدلالة على  
قدرها - س ر ه .

(٤) متعلق بالزمان - س ر ه .

فانصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ، ولا نعني بذلك إن اتصال المسافة علة لانصال آخر للحركة<sup>(١)</sup> بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة فالمسافة كما إنها علة لوجود الحركة كذلك علة لانصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء<sup>(٢)</sup> ، ولما كون الزمان متصلاً فليس ذلك بعلة لأن ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلمته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة بمعنى إن اتصالها من حيث أنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان .

## فصل (٤٠)

### في الامور التي في الزمان

ذكر في لشفاء وغيره : إن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم و متأخر ، وهما لا يوجدان أولاً بالذات إلا للحركة ولذي الحركة ثانياً وبالعرض وأيضاً فيه قد يقال لأنواع الشيء وأجزائه إنها فيه<sup>(٣)</sup> والآن في الزمان<sup>(٤)</sup>

(١) إذ ليس هناك وجودان بل وجودهما واحد وجعلهما واحد بهفتش. لجعل فذلك الوجود مضافاً إلى الفصل علة ومضافاً إلى الجنس مطول - س د .

(٢) لما أروهم قوله كذلك علة لانصاله إن وجود الحركة غير وجود اتصالها أشار بهذا إلى أن الاحتكاك في التصور لا غير - س د .

(٣) وذلك لأن استعمال كلمة في في المواضع مختلفة مكون الشيء في المكان ينحصر وفي الزمان ينحصر وفي العمل ينحصر وفي الموضوع ينحصر والوجود في النهاية ينحصر والماهية في الوجود ينحصر وكذا الحركة في الزمان والزمان في الحركة والجنس في النوع وفي الجنس وغير ذلك كل ينحصر - س د .

(٤) بتناسبة أنه كما أن الواحد ليس بعد كذلك الآن ليس بزمان بل مبين له نوعاً وكون التقدم والتأخر فيه كالزوج والفردي في العدد إنما هو لكون الزمان بأنواعه وأجزائه غير خال منهما كما أن العدد بأنواعه وأفراده غير خال عن الزوج والفردي وكون الساعة واللييلة واليوم والليل والاسبوع والشهر وغيرها كالثلاثين والثلاثة والأربعة وغيرها لكونها أنواعاً مثلها - س د .



كالوحد في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه ، والساعات والأيام كالأتين والثلاثة فيه ، والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية ، والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية ، وأما السكون فهو أمر عديم لا يتقدم وبالزمان لذاته ولكن لأجل إن الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر<sup>(١)</sup> فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان .

أقول : ما من جوهر إلا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى ، وبذلك الجهة يقع في الزمان لذاته<sup>(٢)</sup> ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجرم الأقصى و يتقدم به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها يتقدم التي في الكيف والكم<sup>(٣)</sup> ، وأما تجدد غيرها من المقولات كالإضافة والمملك وما يجري مجراها حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض<sup>(٤)</sup> . وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبار ثباته مع المتغيرات فنلك المعية يسمى بالدهر ، وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من

(١) الاظهر ان يقال لكن لاجل ان السكونين يكتنفان الحركة الخ - س - د .

(٢) هذا لا يلائم ما سيذكره من كون الحركة في آن تجدد سائر المقولات كالإضافة والمملك وما يجري مجراها يتبع الجوهر من الحركة بالعرض كما لا يخفى - ط - مد .

(٣) أي بواسطة الحركات الأينية قد سبق ان الحركة المكايية أقدم من الكيفية والكيفية لعاجتها اليها بلا انكاس وان الوضعية الفلكية أقدم الجميع و يمكن على بعد ارجاع الضمير الى الحركة المستديرة لمكان قوله يتقدم أي يتقدمان بها لكونها عامل الزمان - س - د .

(٤) عند حركة المقولات يتبع حركة الجوهر الذي هو موضوعها من الحركة بالعرض بمعنى كون وجودها لموضوعها وخاصة بناء على ما ذهب اليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه و كيف يتصور لوجود العرض ثبات و سكون مع تغير وجود موضوعه وحركته ولو كان كذلك لاستثنى في وجوده من وجود موضوعه هنا خلف فالحق ان هذه المقولات العرضية متحركة حقيقة يتبع حركة الجوهر لا بالعرض - ط - مد .

حيث تغيرها بل من حيث ثباتها <sup>(١)</sup> إذ ما من شيء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فنلك المعية أيضاً دهرية وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فنلك المعية هي السرمدة وليست بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فإن شيئاً منها ليس مضاعفاً للمعية حتى تستلزمها .



(١) أي من حيث وجودها فقد مرفى أول هذا المصنف كل موجود و إن كان جسماً أو جسدياً بانه موجود موضوع العلم الإلهي كما أنه بها هو جسم واقع في التغير موضوع الطبيعي وبها هو متكم موضوع الرياض لكن ليعلم أن الدهرية في هذه المعية أدنى من الدهرية التي في نفس المفارقات المحضة فإن الدهر وعاء المفارقات والمتغيرات باعتبار جهتهما البورانية من صفح الدهريات كما أن الدهريات الثابتات من حيث انتسابها إلى الثابت السرمدي وعاء وجودها ليس هو الدهر بل أنها من هذه الجهة من صفح السرمدي وعاء وجودها لسرمدي ولكن سمردي الحق حق السرمدي الحق الواجب بالذات إذا السرمدي يجري مجرى الوعاء للوجود الحق الحقيقي تعالى شأنه وجل بقاؤه عن التناهي الدهري فضلاً عن الرمائي وعن الامتداد السرمدي والطولي الذي في السلاسل العرضية - س ر ه ،

## المرحلة الثامنة

### في قمة أحوال الحركة وأحكامها (١)

#### فصل (١)

في ما منه الحركة وما إليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه  
الحركة والذي إليه في الكيف والكم بتضادات  
أو يتكولان كالتضادين (٢)

أما في الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض وهما متضادان بالحقيقة و  
كالحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض  
والآخر إلى السواد ، وأما في الكم فمثل الحركة من الأقل حجماً (٣) في طبيعته  
إلى الأقل حجماً فيها وهما الطرفان كالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا  
في الغاية وهما بين المتضادين (٤) ، وأما في الأين فالأين وإن كانت في ذاتها متشابهة  
إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الأين إن وقعت من

(١) هكذا في أكثر النسخ والظاهر أنه غلط من النسخ لأن مبحث الحركة  
ممنون بالفصل كما مر فكيف يكون معنى متساوياً لواقعها بالمرحلة - س. د. ه .

(٢) الذي يهتدى إليه مريح البرهان في هذا الباب أن الحركة تمتد من قوة  
محنة وإن كانوا يمدون الفعلية التي تنتهي إلى الحركة من جانب أوله مبداً لها وتنتهي  
إلى فعلية محنة خالية عن القوة التي يتضمنه متن الحركة ومن العلوم أن القوة والفعل  
بما هما كذلك متباينتان متتامتان ، وأما وقوع التضاد الاصطلاحي بين المبدأ والمنتهى  
في الحركة فلا دليل عليه وإن وقع ذلك في بعض الموارد فأنما هو من الانطلاق - ط. مد .

(٣) أي المتغير في التضاد ههنا الصغر والكبر الشريكان من نوعه لا الصغر كما  
في التردد والكبر كما في الفلك الاقصى - س. د. ه .

(٤) أي كالتضادين - س. د. ه .

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد اذ لا جهة طبيعية إلا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالتضادين<sup>(١)</sup>، وأما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين أحدهما إن الأيون كأجراء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد . وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض ، وأما الحركات المستديرة فليس المبدء و المنتهى فيها كما توهمه بعض إنه نقطة<sup>(٢)</sup> بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا اجتماعان في الوضعية كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدء و منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما<sup>(٣)</sup> فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل ، وكذا مبدئيته و منتهائيته ، ولكل منهما قياس إلى الحركة و قياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدء مبدء الذي المبدء ، وأما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس اذا عقل المبدء عقل المنتهى ، و من الجائز وجود حركة لا بداية لها ولا نهاية لها كحركات أهل الجنة وإذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والإيجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق إلا التضاد .

فإن قلت: فكيف يعتمدان في جسم واحد . والأضداد من حقها عدم الاجتماع . . قلنا : الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها ، والموضوع القريب للمبدئية و المنتهائية ليس الجسم بل أطرافه وحالاته .

(١) أي بين الجهتين الطبيعيين وهذا هو الأكثر بل لا تحقق لها من الطرف الحقيقي إلى الطرف الآخر الحقيقي في العين - س ر ه .

(٢) بل إنه وضع ولا وضع بينه وبشخصه بل مثله كما مر - س ر ه .

(٣) وهما ما في الأجزاء الغير المجتمعة وغيرها أيضاً مبدء ومنتهى اجتماع وهما الاضادبان فإن كل مبدء بالقوة فيها منتهى لما قبله وكل منتهى بالقوة مبدء لما بعده وهذان القسمان مع المبدء بالفعل والمنتهى بالفعل احثى الطرفين يميزان ثلاثة - س ر ه .

## فصل (٢)

### في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

قد مرّ كلام إجمالي في هذا ونريدك بياناً فنقول : أما المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة فمنبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فرادت أو نقص فنقصت أو اشدت عاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات <sup>(١)</sup>.  
وأمامني فقال الشيخ في النجاة : وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فاذا كان كل حركة في مني <sup>(٢)</sup> فلو كانت فيه حركة لكان لمني مني آخر <sup>(٣)</sup>

(١) قد مرّ في ذلك بالتبع وهو غير ما بالعرض - ط مد .

(٢) أي إذا كان في الواقع كل حركة في مني ، وكلمة في هنا ككون الشيء في الزمان إذا الزمان من السنة الموقوف عليها لكل حركة فلو كانت في مني حركة وكلمة في هنا ككون الحركة في المقولة لكان لشي مني آخر وإنما قال الشيخ وجوده للجسم بتوسط الحركة إذ قد مرّ قلا من الشفاء أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له مقدم ومؤخر - ص د هـ .

(٣) تركيب الحركة بمعنى وقوع الحركة في الحركة لا يوجب الانبطاق الحركة فلو فرض في مني حركة لم يوجب الانبطاق الزمان في مروره ولا ضمير فيه إذا لم يؤد إلى التسلسل ، والذي نراه من حركة جميع المقولات يتبع حركة الجوهر لا يعرضه إنما يوجب عروض حركة ملازمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتتفة به وعروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضاً وليس إلا كالماتى الذي يعوقها عن أن تعصى موضوعها الجوهرى فيختلف من مصاحبت ما لتأخره أو التقدم اليه بمشبه حال الأعراس في حركتها يتبع حركة الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكوتها حركة جالس السفينة يتبعها لا يعرضها ثم حركتها في نفسه أو سكوتها .

ومن هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ به أما قوله « وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة به » فيه أن الذي فيه من الحركة بالعدد غير الحركة التي هي ملته واسطة حصوله للجسم ولا دليل على امتناعه ، وأما قوله : إذا كان كل حركة في مني فلو كانت فيه حركة لكان لشي مني آخر هذا خلف فيه أن مني الثاني لا يوجب إلا امتناع الجوهر في مني الأول ويطو مروره ولا معنونه فيه مالم يكن هناك تسلسل - ط مد .

هذا خلف . وقال في الشفاء : يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعاً دفعة لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة .

أقول : قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعة<sup>(١)</sup> ، واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعتراضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ، ثم قال : وقد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه<sup>(٢)</sup> بل يكون أولاً في كيف أو كم ويكون الزمان ملازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار . أقول : تابعة الزمان للمقولة ليست كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية والزمانية ، والزمان لا يحتملها ولا أحدهما فإن الحركة نفس

(١) أنا صرف كلام الشيخ من ظاهره لأن الشيء وهو الكون في الزمان للحركة وللي الحركة بما هو ذو الحركة وكونهما في الزمان مثل نفس الزمان على سبيل الاتصال التدريجي ما اتفق المتنبئ من متى إلى متى أنا هو على تمت الاتصال التدريجي لأنه ليس أولاً مفصل في الطرف ولا في الظروف خارجاً فالانتقال من شهر إلى شهر أو من ساعة إلى ساعة أو من دقيقة إلى دقيقة أو غير ذلك تدريجي فاشهد المصنف قدس سره إلى أن مراد الشيخ ما حقق قبل ذلك من أن حصول التدرج وجوده بما هو تدرج ليس بالتدرج . أقول : عندي وجه آخر وهو أن الشيخ عبر بالانتقال لا بالحركة و مراده مثل الانتقال من حركة متضادة إلى حركة متضادة أخرى فإراد أن الانتقال من نوع من الزمان كالليل إلى نوع آخر كالنهار أو من شخص كساعة إلى شخص آخر كساعة أخرى دفعي لأن ظرف هذا الانتقال هو الآن والزمان وأن لا مفصل فيه خارجاً إلا أن له مفصلاً في نفس الأمر هو الآن به يتحقق له نوع ونوع وشخص وشخص ولولاه لما تحقق انواراه واشخاصه - من وه .

(٢) أقول مراد الشيخ من التابعة في الشيء لمقولة أخرى ليس التابعة في الحركة بأن يكون متى مافيه الحركة بل أن الزمان ظرف للحركة لأنه من السنة الموقوف عليها للحركة فيتحقق متى كلما تحقق حركة عند الشيخ ومناطق الاشتباه به إذا قبل الحركة في متى أو به أنه ظرفها كما يقال أنها في الزمان أي منطبعة عليه فيتوهم أنها فيه كما يقال أنها في المسافة وليس كذلك - من وه .

تجدد المقولة التي فيها الحركة لأنها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى .

وأما الجدة فصح القول بأنها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها .

وأما مقولة أن يفعل وأن يتفعل فبعضهم أثبت الحركة فيهما وهو باطل إلا أن  
يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحريك أي الحركة من جهة <sup>(١)</sup> نسبتها إلى  
المحرك متارة و إلى المتحرك أخرى ، وأما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشيء  
إذا انتقل من التبرد إلى التسخن <sup>(٢)</sup> فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقياً فيه فهو محال  
وإلا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين في زمان واحد وإن لم يبق التبرد فالتسخن  
إنما وجد بعد وقوف التبرد و بينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من  
التبرد إلى التسخن على الاستمرار .

أقول : ويمكن البيان بوجه أشمل وأجز و هو إن الحركة في مقولة <sup>(٣)</sup>

(١) فيكون معنى قول هذا البعض ان الحركة تقع فيهما : ان الحركة من الجهتين  
المذكورتين واقعة تحت هاتين القولتين وانها من هذين الجنتين العاليين و قد كتبنا  
على ما مر من الكلام الجلي ان نفس الحركة شيء غير التحريك و التحريك و الغالب  
ثابت في كون نفسها من أية مقولة و انها عند المصنف قدس سره وجود لامطلقا بل وجود  
عالم الطبيعة - س ر - .

(٢) أو من التسخن الضيف إلى التسخن القوي لكن الضدين حيثك المشهور بان اول اللازم  
اجتماع المتلين ثم ان نوقض هذا الدليل بالحركة الكيفية كالحركة من التنية على الصفة  
ثم إلى الصفة ثم إلى الفتنة ثم إلى السواد اجبتا بان الكيف لما كان هيئة قارة و تحتقه  
آتيا لم يتوجه ان يقال يبقى في الان الثاني اولا يبقى ولا يلتزم السكون بين درجات مافيه  
بخلاف ان يضل وان يضل لانهما التأثير و التأثير التدريجيان فلا يمتنان في الان والحركة  
في اي شيء كان لا بد ان يكون حال المتحرك بها قبل آن الوصول وبعد آن الوصول معالفا  
لعاله آن الوصول ومطالبة السكون بين امرين تدريجيين كمطالبة بين حركتين متضادتين  
ملا غرو فيها - س ر - .

(٣) قد عرفت المناقشة فيه و المقولة لو فرضت ملازمة في وجودها للحركة لم يمكن  
بد من فرض حدود آتية لها تنقطع بها الحركة وتكون افراد آتية للمقولة دغاً للتشكيك  
في السامية نهاية مافي الالب كون افراد المقولة التي هذا شأنها كالفصل والاتصال ومتى

عبارة عن حصولها شيئاً فشيئاً فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه وإلا لكان الآن زمانياً بل الآن زماناً<sup>(١)</sup>.

ولقائل أن يقول : إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليه يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتتمام ذلك الفعل بل من جهة حياة في الفاعل . فنقول : ذلك إما لأجل أن قوته تقتري يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع ، وإما لأن العزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل\* إن كان آلياً وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالثبمية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى<sup>(٢)</sup>.

### فصل (٣)

في حقيقة السكون و ان مقابل الحركة أى سكون هو و انه كيف يخلق الجسم عنهما جميعاً

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في

ج بالقوة دائماً فافهم ذلك ، وإي مانع من عروض الانقسام ثانياً لانقسام امتداد من الامتدادات بعد ما قطع الانقسام الاول الامتداد المذكور و ابطله بعرضه كما لا مانع من عروض العدد لاحاد عدد آخر كالعدد المؤلف من آحاد هي في نفسها عشرات ومن هنا يظهر الجواب عن المعلوم الذي ذكره وه لوقوع الحركة في القولين وهو لروم كون الانى زمانياً بل الان زماناً فان اللازم كون الان الذي هو آن بالنسبة الى حركة زماناً بالنسبة الى حركة اخرى و كذا الانى والزمانى لا كون الان زماناً بالنسبة الى الحركة التي هو آنها بينها . ط مغلله .

(١) لا يظهر منك الا أن يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الان هي فرض الحركة فيه - س ده .

(٢) و الحق ان جميع الاحراض كالطبيعة سيالة الا ان عدم القرار في بعضها معبر في وجودها كالتي يقع فيها الحركة وفي بعضها في مفهومها كمن يفعل وان يفعل والتمني والحركة وفي بعضها يقع بالمرض لمنشأ انتزاعها كالاضافة - س ده .



أين أو كم أو كيف أو غير . والثاني عدم حر كته التي من شأنه فائق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ، ولهم في ذلك حجتان .

الأولى إن السكون مقابل للحركة بالاتفاق ، والتقابل بينهما لا يحقق إلا إذا كان مفهوم السكون عديمياً لما تقرر إن حدود المتقابلات متقابلة ؛ فإذا حددنا الحركة أولاً بأنها كمال أول لما بالقوة لا بد أن يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف ، فإذا جعلنا السكون وجودياً فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر في حده ما يقابل أحد القيدتين الآخرين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن ثانياً وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة وإلا لم يكن أولاً ، واللازمان باطلان فحذف عدان فبقي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لا محالة ، وأما إذا رسمنا السكون أولاً <sup>(١)</sup> وعيناه به الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التي فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون <sup>(٢)</sup> فيلزم الدور وهو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أولاً وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلاً له ، وذلك لا يتأتى إلا إذا كان عديمياً .

وأما الحجة الثانية فهي إن في كل صنف من أصناف الحركة أمراً عديمياً يقابله ،

(١) هذا عند لان يقال ما ذكرتم انما يتم لو عرفتم الحركة أولاً وجعلتموها مميّزة لحركة السكون فهلا حكتم الامر - س ده .

(٢) لان الزمان قدر الحركة و الان ظرف الزمان و القبـل و البعد من الظروف الزمانية واما ان الحركة لا تعرف الا بالسكون فلان الكمال الاول الأخوذ في تعريف الحركة لا يعرف بالسكون و كنا الفضل الأخوذ في تعريف القتلـه ان الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجياً . وأيضاً فرضنا ان تعرف السكون أولاً ثم الحركة - س ده .

فللنمو وقوف يتقابل ، وللإستحالة سكون يتقابل ، وللتقلع عدم يتقابل ، و كما إن\*  
السكون المقابل للزمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ، ولا المقابل للإستحالة  
هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير ، فكذا السكون المقابل للحركة الأينية  
ولغيرها ، وليس هذا يبحث لنظري كما زعم بعض الفضلاء ، ثم زعم بعضهم إن\* المقابل  
للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لاني نهايتها . وقيل : المقابل لها هو الذي وقع  
في الإنتهاء ، ولكل من القائلين حجج على صحة رأيهم ، والعقوان\* السكون في الممكن  
مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعاً فإن\* السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا\*  
لكل حركة سكواً في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ،  
ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة  
الطبيعة إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن\* ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة النعت .  
و المقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل  
للحركة هو السكون في المنتهى .

وأما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعاً فذلك في ثلاثة أمور :  
الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك  
والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضاً لأن\* السكون عدم الحركة  
مما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في  
أحيازها لا ساكنة ولا متحركة .

و الثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك  
في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه  
بالسبة إلى الأمور الخارجة عنه ، ولا ساكن أيضاً لأنه غير ثابت في مكان واحد زماناً  
والسكون لا ينفك من ذلك .

الثالث كل آن من آيات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه  
ساكناً ولا متحركاً لأن\* الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف  
الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً فيه .

أقول : في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أمّا الأول فقد مر إن القبول و  
الإمكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب  
وكتليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها في الأين سكوناً .

و أمّا الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحاً  
يمكن أن يقال إن كلام من السمك والطير ساكن في مكانه وإن تبدلت عليه السطوح  
لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة <sup>(١)</sup> فإن الحركة لا بُد  
فيها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكاً فليس  
هناك إلا السكون فقط <sup>(٢)</sup> .

وأمّا الثالث فنقول فيه : المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة منتصف  
بالحركة دون السكون <sup>(٣)</sup> وإن لم يتصف بالحركة في الآن .

فإن قلت : إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع منتصفاً بالحركة  
في الآن فينتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون .

قلنا : مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيداً  
للحركة لا لعدم فلا يلزم أن يكون الجسم منتصفاً في الآن بذلك العدم بل بالحركة  
الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حدث من حدوده ، نعم يخلو الجسم في كل آن من  
زمان حر كته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بتقيضين  
كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأن الزمان مأخوذ في حدث كل منهما .

و أيضاً رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم ، والحركة في الآن أخص من

(١) فيه منع - ط م د .

(٢) أي داخلي مختص بموضع الحركة فلا يرد أن هذا التبديل ليس بلاما على سوره .

(٣) أي المتحرك في كل آن منتصف بالحركة التي في الزمان وإن لم يتصف بالحركة

في الآن لأن السالبة قد تمتنع بانتفاء الموضوع وهذا مثل أن يقال لا يتك وجود العقل  
الذي في الدهر من الوجود الواجب الذي في السرم ولا يتك وجود الفلك الذي في الزمان  
من الوجود العقل الكلي الذي في الدهر فإن اللازم في وعائه لا يتك عن الملزوم في وعائه - س د ه .

الحركة مطلقاً ، وألتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الأخص ولا يلزم منه دفع طبيعة الأعم .

## فصل (٤)

### في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت إن الحركة كمال و صفة وجودية لموضوعها ، و عرفت إنها متعلقة بأشياء ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور ، أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر ، و إذا عاد بياض جسم بعد زواله <sup>(١)</sup> لم يكن العائد هو الذي زال ، وكما إن البياض لا يتكرر بالنوع أو بالجنس لنفس تكرر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكرار الموضوع نوعاً أو جنساً تكرار الحركة بهما ، وذلك لأنه لا بد في تكرر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية ، والإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لاندخل لها في ماهياتها ولذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة <sup>(٢)</sup> وإذا اختلف شيء منها تعددت

(١) فكذا إذا عادت حركة بعد زوالها إلى الموضوع الأول عنه لم يكن . لعائدة هي الزائلة لاختلاف الزمان و معلوم أن الاتصال الوحداني الساق للواحدة الشخصية مقطوع حينئذ وزمان كل واحدة مع عرض ما شخص كما مر ولكن إذا لم يقطع الاتصال مما في الزمان الثاني من الحركة بقاء الشخص الأول لا شخص آخر . س . و .

(٢) هي البارة فصور لأن وحدة خمسة من الأمور المنطق بها الحركة معتبرة في وحدتها الشخصية باضمام ما منه وما إليه إذ باختلافها يختلف الحركة شخصاً وإن فرض اتحاد الأمور الأخرى كما أن باختلاف المسافة يختلف الحركة شخصاً وإن فرض اتحاد الباني ، إن قلت : باختلاف ما منه وما إليه يختلف الحركة نوعاً كما سيصرح به . قلت : أولاً المسافة أيضاً كذلك وثانياً إن الشخص موقوف على النوع والنوع على النوع والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فكما أنه إذا تبدل واحد من الثلاثة

الحركة شخصاً لا نوعاً وإنما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها <sup>(١)</sup> وهي مأمنة وما فيه وما إليه ، أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدء إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة ، و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القثمة إلى السواد ، والأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد ، وأما ما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط فيجب إنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط وأحوال تتعلق بالحركة بها لم يكن واحدة بالنوع ، وربما يظن إن التسود والتبييض وإن اختلفا في المبدء والمنتهى طريقهما واحدة ، وكذلك زعم إن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض والكل خطأ ، وكذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعاً لاختلاف ما فيه الحركة نوعاً لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع ، وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التعدييات كما إن الحركات المنفقة في نوع السواد مخالفة للمتفكات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة ، والحركات المنفقة في النوع

الشخصية حصل دحض آخر من الحركة كذلك إذا تبدل مأمنة وما إليه نعم اختلاف الفاعل للحركة لا بوجوب اختلافها الشخصي فضلاً عن النومي كما إذا حركت العجلة محركاً والماء في السحونة سخناً بشرط عدم انقطاع الحركة الشخصية فيما بينهما ولا يلزم تواردهما مستقلين على طول شخصي كما لا يخفى وبالعجلة ارتفاع كل واحد من الأمور الغسية موجب لارتفاع وحدتها الشخصية و اختلافها موجب لاختلاف الشخصي . س د .

(١) أي مبادئها القوامية التي هي كالفصول المقومة فتتبع الحركة باختلاف هذه لا باختلاف مبادئها الفاعلية والقابلية والزمان وقد أشار « س » بالامثلة إلى أن الاختلاف في الثلاثة لموجب لتتبع الحركة اختلاف مخصوص كما عدت في مسافتين و كمنازل المبدئين والمتنهيين بالمعد فقط لا بالمضادة وبالعجلة اختلافها الشخصي موجب لاختلاف الشخصي في الحركة و اختلافها النومي موجب نوعي فيها فلا يتوهم التناقض من عدم النسبة من الشخصات لولا ثم من النوعات ثانياً سيما مع تصريحه بقوله لا نوعاً - س د .

لاتتضاد ، وأما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع <sup>(١)</sup> إذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة ، و أما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكبير والتي في الكم .

### شك وإزالة

قول من قال : إن الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شئ ، فإيت ولاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما إن العشرة <sup>(٢)</sup> من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وإن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها ، وقد مر إن لها وجوداً في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى المتوسط .

وقد تفصلي بعضهم عن تلك الشبهة بأن مثل الحركة الواحدة في أنها قد تدم منها أشياء ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوفة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها ، وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات .

أقول : حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان أو النبات فإن كلاهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة أو بالعمل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المقتضى .

قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من التفصي <sup>(٣)</sup> : و ليس يعجبني

(١) بل لا يختلف بهما بالشخص فضلاً عن النوع لأن شخصاً واحداً من الحركة عند القرب من النهاية المطلوبة يصير أسرع مما عند البعد كما قالوا - س - د .

(٢) هذا هي سبيل التثزل و إلا فالحركة لاتصالها من قبيل الخط الواحد الذي هو الكم المتصل الذي هو أقوى وجوهاً و أتم وحدة من الكم المنفصل فإذا كان العشرة التي هي من الكثرة بالفعل من جهة لاتصل عن وحدة وهو به لم يخلو الحركة عنهما بطريق أولى لأن كثرتهما بالقوة - س - د .

(٣) أي تقدير أو ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بأن كل موجود في عالم الكيان هذا شأه و كل ثابت و واحد منه هذا ديدنه فإنه مركب من الثابت واللاحق و المستمر والمتجدد والمتقسم والمتعدد ومع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هوية - س - د .

أمثال هذه الأهمية فإنه يستحيل أن يكون للكائنات العاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون مخفوظة إلى وقت العساد لا تعارق ولا تبطل وتكون مقارنة بصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين (غير خل) تلك الأجزاء بما يورده من البديل والبديت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوس ليس هو ما كان قبل النقص إذ التركيمات هي من جملة الأعراض تفسد بهساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال ، وكذلك الظل في الماء السائل ليس <sup>(١)</sup> واحداً بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما إنه إذا استحال القابل مطلقاً لم يبق صفة مطلقة انتهى ؛ فعلم أن الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها ، وأما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى <sup>(٢)</sup> الذي به يكون بين ماس ومستقبل هي واحدة باقية عندهم أبداً وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله ، وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة ، وأما هذه التي بمعنى القطع فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر الوسطي لأنها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله <sup>(٣)</sup> .

(١) وهذا الظل أو الضوء المتجدد آناً مآناً مع كونه يشراني واحداً نظير تجديد الامثال في اكران العالم وقبض عالم يقتضى اسمه العبد والفاض واحياء عالم آخر في ثاني الحال بموجب اسمه المبدى والباسط وهذا ستة تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلاً وهذا حال وجود العالم باعتبار وجهه الى نفسه وأما باعتبار وجهه الى الله القديم تعالى فهو ثابت واحد بلا تجديد وتكرار وجود ورجع - س - ر .

(٢) متم لدفع الشك بان الحركة الوسطية الملكية عندهم ثابته واحدة بسيطة دائمة وهذا موق الوحدة التي انكرها الشاكر الحركة الفلكية باعتبار التوسط الموصوف مستند الى الجاعل الثابت القديم الواحد البسيط كما انها باعتبار مراتب القطع مستند اليها للحوادث وهكذا ربطوا الحوادث بالقديم - س - ر .

## فصل (٥)

في حقيقة السرعة والبطء وانهما لهما بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولولا لقوة  
استحال كون السرعة والبطء بتخلل السكبات ، أما الأول فلا أنه لو حار وجود  
حركة لا تجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية و اللازم محال لما سيأتى في مباحث  
الحواهر فكذا الملزوم ، وبيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة ، والمسافة اتصالها  
باتصال الجسم و هو متجزى لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة ، وأما الثاني  
فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكبات يلزم  
أن يرى المتحرك ساكناً والرحى متفككاً<sup>(١)</sup> ، وذلك لأن نسبة زمان السريع  
من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض  
منحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر و كان المقطوع من مسافة  
إحدهما آلاف الوف مسافة الأخرى واتفقنا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الأبطأ  
حركة ساكناً في خلال حركته المحدوسة منصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها  
إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة  
الشمس وحركة العرس الشديد العدو ولغير ذلك من العجج البهينة المذكورة في الكتب .

## فصل (٦)

في احوال متعلقة بالسرعة والبطء

مها إن كلاً منهما مشترك معنوى بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة  
و الكمية والكيفية لانحادهما في الحد المشترك و هو القطع للمسافة في زمان أقل

(١) الأولى بناء البيان على ان كل جزء من الحركة فعلية تسابقه و قوة بالسبب  
الى لاحقه ومن المستنح تطلل عدم بين قوة الشيء وعلية بينه وأما العرس وخامة البصر  
فباله من الضطاه فيما يباله من الحركة و السكون - ط م -



ومنها إن\* من أسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق ، وفي القسرية ممانعة الطبيعة <sup>(١)</sup> ، وفي الإرادية هما جميعاً .

و منها إن\* التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضاد لأن\* المصافين متلازمان في الوجودين ، وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين <sup>(٢)</sup> و ليس تقابلهما أيضاً بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السرعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة ، و إن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلا أحدهما نقصان المسافة و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدماً أولى من جعل الآخر عدماً فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير <sup>(٣)</sup> .

(١) أي الساسة المعتمة بالقسرية بالنسبة إلى الطبيعة و إلا فهنا أيضاً ممانعة للمخروق كما في الحجر المرمى إلى فوق في الماء أو في الهواء - س ر ه .

(٢) إن قلت : كيف لا يتلازمان في الزمن وقد أخذ في أحدهما الزمان الأقل والأكثر وهما مضامنان . قلت : أولاً لا سلم أن ما ذكره وتانياً إن المراد السرعة والبطؤ الحقيقيان والمراد بالأقل والأكثر في تعريفهما القليل والكثير نعم قد يراد بهما ما بالقياس وهما مضافان ومرجعهما الأمرعية والابطالية نظير ما سبق في مبحث التشكيك من الشيخ إن الطول الحق لا يقبل الإزهد والاقص بل الطول المضاد وإن الكثير بلا إضافة هو العدد والكثير بالاضافة هو في العدد - س ر ه .

(٣) اشتراط غاية الغلاف بين التضادين لا يلزم وكون السرعة و البطؤ متضادين إذ ما من سريع أو بطيء من الحركة إلا ويمكن فرض موهو أسرع منها أو أبطأ ولا يجد فيه ما ذكره رحمه الله من أن قوى التحريك وكذا القوى المعوقة متناهية فإن الملاك في خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب المدة في الوجود والحق إن الصلة الثابتة الواقعية للحركة هي السرعة فحسب وهي حالة البرود و الانقضاء التي في كل حركة وهي لما كانت مختلفة في الحركات نسب بين مصاديقها إلى بين فصلت السرعة و البطؤ النسبتان لما من سرعة في حركة الأدهى بطؤ بالقياس إلى ما في حركة هي أسرع منها و كذا الحال في جانب البطؤ فالسرعة في الحركة كالشدة في الوجود بمعنى ترتب الآثار ثم ينشأ بمقايضة البعض إلى البعض معنى الشدة والضعف وهما وصفتان نسبيتان .

ومن هنا يظهر إن السريع ملوق للحركة مع انقسامها إلى السرعة والبطؤ كما في

و منها إن<sup>\*</sup> تقابل السرعة و البطؤ لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد أن ينظر في أنه كيف يتصور سرعة لا أسرع منها و بطؤ لا أبطأ منه .

أقول: إن<sup>\*</sup> القوة المرافقة للتحريك لا بد وأن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها ، و أما الغاية في البطؤ فهي أيضاً توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كمانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسود للتسرية و غير ذلك .

و منها إن<sup>\*</sup> العلامة الطوسي ذكر في رسالة بحثها إلى بعض معاصريه مورداً فيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله : لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حد معين من السرعة و البطؤ وجب أن يكون للسرعة و البطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية ، والسرعة و البطؤ غير متحصلي الماهية إلا بالزمان<sup>(١)</sup> فإدخال الزمان مدخل في عملية الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علّة لوجود الزمان ، ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علّة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما إن<sup>\*</sup> الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهولي ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لأن<sup>\*</sup> الحركة ليست من حيث هي حركة علّة للزمان و إلا لكان لجميع الحركات مدخل في علته إنما هي

---

إن الوحدة مثلا مساوية للوجود مع انضمامه الى الواحد والكثير وبتبينه ان السرعة و البطؤ لا تقابل بينهما حقيقة كما ان الواحد والكثير لا تقابل بينهما حقيقة وقد بينا ذلك في مباحث الواحد و الكثير و بتبين أيضاً ان البطؤ معلول تركيب الحركة كما ان الكثرة معلول تركيب الوجود فكلما كانت الحركة أشد بساطة كانت أسرع وبالعكس في جانب البطؤ كما ان الوجود كلما كان أبسط كان أشد واقوى وهذا ان لم يذكره احد من اساطين الحكمة لكنه لامناح منه بالنظر الى براهين السألة خبير - ط م د .

(١) لما عرفت من اخذ الزمان في تعريفها ومن هنا كان تقسيم الحركة الى السرعة و البطؤة بحسب الزمان كما ان لها تقسيمات اخرى بحسب باقي الستة المتعلق بها الحركة - س د ه .

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه .

أقول : ما صادفنا جواباً لأحد فيه ، والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقاً إن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة و الزمان كما هو موجودان بوجود واحد ؛ فعروض الزمان للحركة التي ينتقد به أيس كمعرض عارض الوجود لمعرضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس و الوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تنقوم بالزمان المعين في الخارج <sup>(١)</sup> لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود و التعيين ، و هي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي و أما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معرض لأنهما شيء واحد .

## فصل (٧)

### في تضاد الحركات

أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستعالة و النمو و النقلة في موضوع واحد ؛ فإن تعانقت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجية ، و أما التي تحت جنس واحد كالتسود و التبييض فهما متضادتان ، و كذا

(١) هذا نظير الوجود و الماهية فانه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهية فهي كالمعلول له و أما في الذهن فالماهية موسومة و الوجود صفتها و تصير موضوعاً في الهبة البسيطة ثم ان تقوم في الخارج باعتبار وجود العنوانين في الخارج و إن كان وجودها واحداً و اما النفي عن الخارج به سطرين باعتبار الوحدة و الحل فتدعى ان الحركة المعربة علة للزمان حتى الان السبيل ولما الحركات الزمانية فهي مطولة للازمة البية لاسيما عند المصنف ( قدس سره ) ان الطبيعة سيالة و الحركة تجدها و الزمان قدرها - س ر ه .

السمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان إليه ، و اعلم أن تضاد الحركات لابد وأن يكون متعلقاً بشيء من الأمور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول : تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأن الأضداد قد يعرض لها حركات متعقة في النوع كالدار في حركتها إلى فوق طبعاً والماء في حركته إليه قسراً ، ولا أيضاً لأجل الزمان لأن الزمان نفسه لا يتضاد ، ولا أيضاً لأجل المساحة لأن ما فيه الحركة قد يكون متعقاً والحركات فيه متضادة فإن الطريق من السواد إلى البياض قد يكون بعينه من البياض إلى السواد والحركة إلى البياض ضد الحركة إلى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل <sup>(١)</sup> ، وبالجمله فالأسباب المتوسطة إداً لا أضداد لها فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل مامنه وما إليه ، وقد مر أنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إداً كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإن الحركة من السواد إذا لم يكن توجهها إلى البياض بل إلى الإشفاف لم يكن ضد الحركة إلى السواد ؛ فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذاتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدء الحركة والآخر إن كان منتهى لتلك الحركة ، و ليس إذا كان شيء كالحركة متعلقاً بشيء كالطرف و يكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضاداً بالعرض و ذلك لحوازه أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخل في جوهر المتعلق كالحركة ؛ فإن الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهما التسخين والتبريد ، والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فإن الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء و منتهى وإن جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر لأن حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى <sup>(٢)</sup> فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهى يتعلق به

(١) كالحركة الفاعل للشد والبرد الفاعل له - س د ه .

(٢) ليس المراد بها الكونين في المبدء والمنتهى بل الأكوان المتعاقبة المتصلة

في القطع والكون السبيل حسب النسب في التوسط كما قال حقيقتها مفارقة وتصدر س د ه

الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وإن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين .

## فصل (٨)

❖ في أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا ❖

المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها .

لبعض لاجل هذا الاختلاف

وذلك لأن<sup>(١)</sup> الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافاً في أمرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة<sup>(٢)</sup> كالخط يمنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا الفساد ؛ فالاستقامة والاستدارة ليستا ضدتين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة ، وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد . على أنك قد علمت<sup>(٣)</sup> أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة للمستديرة لغيرها بسبب الطرفين<sup>(٤)</sup> أمكن أن يكون لمستديرات وقسي<sup>(٥)</sup> لا نهاية لها بالقوة وترمين<sup>(٦)</sup> من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها<sup>(٧)</sup> أعداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة

(١) وذلك لأن الخط بسيط ليس كالجسم الذي يبقى في الاعلايات باده و يفسد

بصورته والاستقامة والانعناء اما فصلان للخط واما لازمان وخامتان لنوعين من الخط واما ما كانا يستلزم تبدلها تبدل الخط - س د ه .

(٢) وجه آخر لتضاد التضاد عن الحركةين تنبيه مما فيه من الخط المستقيم والمستدير

كما مر في الفصل السابق - س د ه .

(٣) بأن يكون ما منه في المستقيمة هو ما اليه في المستديرة فيتماكنا لا انهما

يتوافقان - س د ه .

(٤) انما لم يقل للحركة فيه لى من الوتر ليشمل تضاد كل مستديرة منها مع

المستديرات الاخر - س د ه .

وهو الذي في غاية البعد عنه على أن تلك القسي تتخالف بالنوع لا بالشخص<sup>(١)</sup> نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى وفي معان آخر كما إن الوسط في الأخلاق مضاد للنقص والإفراط كليهما ، والنقص والإفراط متضادان تصادفاً ذاتياً ، وتضادهما للوسط تضاد بالعرض. لأجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر<sup>(٢)</sup> ، وذاك الطرف طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لاتضاد بين الحركات المستديرة وإن اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات ، وكل حركتين متضادتين فلا بد أن يختلفا في النهايات ، وهما ليست كذلك ، وفيه موضع تأمل . ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمتان وعرفت إن الساعدة والهابطة تضادان هما حركتان مستقيمتان ، ولهما أيضاً تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون أحد الطرفين علواً والآخر سفلاً فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالمعل إلى طرف بالمعل ، وضدها هي التي يبتدأ من منتهاها داخبة إلى مبدأها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للمروج ضداً للحركة على خلاف التوالي ، ولا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضداً للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه ، والمطلوب فيها لكل حد عين المهرب منه .

(١) حتى يكون حقيقة واحدة نوعية ويكون حد الواحد واحد وشاء الاختلاف النوعي على أن لا تشكك في الدائي فالمراتب أنواع - س د هـ .

(٢) أشار إلى ما سبق من الوضع اليومي الذي هو ما إليه الحركة العكسية غير الوضوح الاسمى لدى هو ما من الحركة بالمعد ولا وجه لقول من قال ما منه هو بينه ما إليه من المستديرة وقد كان شاء نفى التضاد من المستديرات على وحدتهما ثم أشار إلى التحقيق بقوله ثم إنك الخ - س د هـ .

## فصل (٩)

في أن كل حركة مستقيمة فهي متنتهية الى السكون

احتج المتقدمون على أن بين كل حركتين مختلفتين سكوناً بحجج أربع .  
الأولى إن الشيء لا يصير مماساً لحد معين ومبايناً له إلا في آئين ، و بين الآئين  
زمان لاستحالة التتالي ، و ذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون .  
و الجواب أولاً بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم  
أن لا يوجد حركة متصلة في العالم .

و ثانياً بالحل لأن المباينة حركة و كل حركة لا توجد إلا في زمان و  
لرمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مبايناً بل  
هو آخر زمان المماس لو كان للمماس زمان و هو عين أن المماس لو وقعت في آن  
فقط ، ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المماينة خلاف المباينة و هو المماس .  
الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة  
بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال .

واجيب<sup>(٢)</sup> بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا خطأ

(٢) ما هو المذكور غير لازم وما هو اللازم غير مذکور فالجيب تعلق بوجود الحد  
المشترك و ليس بتحقيق ولو تحقق لم يكن الا السكون و هو مطلوب خصه لان الحد  
المشترك مخالف بالنوع لدى الحد فالحد المشترك بين الخطين هو الرافع لاتصالهما  
لجاءل لهما مرددين للخط هو النقطة و بين الزمانين كذلك هو الان و بين الحركتين هو  
السكون ولا يكون الحد المشترك بين الحركتين هو النقطة او الان او غيرهما الا السكون  
و اللازم هو التعلق بالتنوع في الحركة و هي كما كتبت سابقاً ثلاثة ما منه وما اليه و  
ما فيه فاذا كانت الحركتان مخالفتين بالنوع باختلاف النوع كيف اتبعنا شخصاً لكن  
الحق ان هذه الحجة يرهاية فان كون الحركتين المتضادتين شخصين من نوعي الحركة  
مذهبية ولو لم يتحلل السكون وكانت الحركة متصلة واحدة والاتصال الوجداني مساو  
للوحدة الشخصية كانت الحركتان مع اختلاف النوع فيهما شخصاً واحداً وهو محال . س ر هـ .

واحداً سيما إذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين براوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحد المشترك موجوداً إلا بالقوة فكذلك في الحر كتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل .

الثالثة لو اتصلت الحر كتان لكات غاية التصاعد العود إلى ما تحته فيكون المهروب منه مقصوداً من جهة واحدة .

و الجواب إن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحر كتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط ، و ليس كذلك فلم يلزم ما قالوه .

الرابعة وهي أيضاً قريبة المأخذ بما سبق إنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبييض؛ فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبييض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض و كذا الأسود فيه قوة على السواد و ذلك محال لأن الشيء محال أن يكون قوة على نفسه .

و الجواب إنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود <sup>(١)</sup> لأن التسود مأخوذ من طبيعة السواد و ذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ، ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبييض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض ولو بعيداً ، ولو سلمنا إنه حال كونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة .

---

(١) و لملك تقول ان التسود توجه الى السواد فالأبيض عند كونه أبيض له توجه وحركة الى السواد فاقول المراد بالتسود في قوله لا يأخذ بالتسود ما هو مأخوذ من السواد الذي عند السواد فالتسود الذي هو ما اليه الحركة الاولى فكان مبنياً قول المستدل قوة التسود و قوة التبييض ان التسود الذي عند التسود هو التوجه الى البياض ويقول المجيب التمس بذلك التسود الذي هو توجه الى البياض ليس حال كونه أبيض بل عند ذلك و الحاصل ان التسود مأخوذ من السواد بالفعل و هناك قوة البياض الثاني لا فله ي عند كون الموضوع أبيض لولا القوة بعيدة - س و ه .



فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة ، و الحجج البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام ، و هو إن الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة ، و المتحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالوصول له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول ، و لا امتناع في ذلك إذا الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ، ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين وللمعارقة عنه و الميل حدوثه في الآن<sup>(١)</sup> و ليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلاً بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذا حدث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل و بينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً و هو المطلوب .

أقول : هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد<sup>(٢)</sup> من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصول إلى حدود المسافة والمفارقات عنه إذا البرهان مخصص بالحركات المختلفة المعنوية إلى الميول المختلفة ، و الميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد .

(١) بحيث أحد الميل مبدا البرهان و هو آني لانه كيفية ملبوسة بها يدافع الجسم ما يماسه والكيف آني بدليل وقوع الحركة فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من ان المباشرة حركة و الحركة زمانية ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الاول في آن اول و ان كان لها ابتداء بمعنى اقطاعها بالتباين بالنوع و انقطاع زمانها في جانب البداية بالان الذي هو طرف زمان المسافة - س. د. ه .

(٢) لامن باب التخصيص في الدليل العقلي بل لان المفارقة الرجوعية اعراض عما له الحركة الاولى بقول مطلق بخلاف المفارقات في حدود المسافات فانها ليست اعراضات عن المتبهي - س. د. ه .

و من الاعتراضات الفخرية قوله : إن<sup>١</sup> هذا لا يتمشى في الحركات الكمية و الكيفية فإن<sup>٢</sup> تلك الحركات غنية عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان أقول : هذه كالمؤاخذه اللفظية فإن<sup>٣</sup> بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سبباً قريباً لابد<sup>٤</sup> من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه<sup>(١)</sup> ، والرجل العلمي كيف يرضي نفسه بمثل هذه المؤاخذه .

و منها إنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة أنا واحداً لا قبله ولا بعده في تلك الدورة .

ثم أجاب عنه بجواب سخيف لا نطوّل الكلام بذكره ثم بالاشغال ببيان سخافته . فأقول : ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية<sup>(٢)</sup> ، ثم قال : وأما المكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم إن<sup>٣</sup> الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة و الهابطة فلا شك إن<sup>٤</sup> طبيعته باقية عند الصعود : فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية و إن تساويتا كان الحجر ساكناً<sup>(٣)</sup> .

فقول : هذا القدر من القوة المرمية يجب أن لا تنعدم لذاتها و إلا لم توجد فلهذهما سبب ، ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سبباً مضعفاً للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة<sup>(٤)</sup> لا في حال السكون فيجب أن لا ينعدم

(١) أي ما يجري مجرى الميل بمعنى الكمية الملموسة التي بها يداعج الجسم ما يمانعه و أم الميل بمعنى المشق فهو المار في جميع التواريخ - س د .

(٢) من أن حركة الكرة حيث عرضية لادانية والكلام في الدانية لأن المرمية هي قوه السكون بل لها صفة السلب عن المتحرك بالمرض - س د .

(٣) ليس المراد تسليم السكون فإن الاستدل بذكره بل المراد أن السكون لا يحصل لتوقفه على دمع ماسه و هو القوة المرمية القاسرة ولا ترفع كما قال هذا القدرائح و على حصول علة السكون ولم يحصل كما قال فاداً بقي ساكناً الحج - س د .

(٤) والحركة كاشفة عن وجود القوة التريية فكيف يكون مصادمة الهواء مساوقة

ذلك القدر من الميل القريب ، فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكناً<sup>(١)</sup> فذلك السكون لا يكون طبيعياً لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسرياً فيرجع حاصله إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحيان ، و هذا هو الذي جعله الشيخ سبباً للسكون في الزمان الثاني .

ولكن هذا باطل بوجهين : أحدهما إن القاسر لو أعاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون ، وإن يفد فالضدان متلازمان هذا محال .

و ثانيهما إن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع و هي الطبيعة فعند منلوبيتها لم تكن مانعة ، و أما عند تكافؤهما فأى حاجة إلى القوة المسكنة فوجب<sup>(٢)</sup> أن يبقى ذلك التساوي ، ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي .

و العجب إن الشيخ ذكر في باب الخلا ، إنه لو لا مصادمات الهواء المتخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الملك ، وهاهنا ذكر إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحيان ، و الجمع بين هذين مشكل .

أقول : فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر<sup>(٣)</sup> ، و علة

وجود الحركة انكاشفة عنها معدمة لها والا كان عدمها متوقفاً على وجودها لأن عدمها متوقف على المصادمة و هي على الحركة و هي على وجود الغريبة - س ر ه .

(١) لما فرغ الشكك من مطالبة علة عدم القوة الغريبة طالب علة السكون الذي في العروق - س ر ه .

(٢) بل رأى حاجة إلى مطالبة المانع بعد انقضاء زمان المنع وبالجملة المقصود الزام الخلف حيث أن الشيخ التزم وجود القوة المسكنة و اما لا يحتاج إليها لأن التساوي مشأ السكون كما أن التساوي قوتى الشخصين العاديين يوجب سكون العدة المتعادية في البين وقول المستدل النامى و جب بقاء التساوى سخيلاً لأن القوى الحسابية متناهية التأثير و التأثير سبباً القوى القاسرة لأن القسر لا يكون دائماً ولا أكثرها و هذه الحركة الغريبة و السكون في الجو والتساوى كلها غريبة - س ر ه .

(٣) أى بمخلطه و انا فسرنا به لأن الشرط يجتمع مع الشروط بخلاف العدو هذا الضعف كملك معدونبى أن يجعل التساوى شرطاً - س ر ه .

ضعفه وجود الطبيعة <sup>(١)</sup> مع إعداد مصادمة الهواء. المخروق الذي وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون <sup>(٢)</sup>، ألا ترى إن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء، و سبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون، وهذا معنى قول الشيخ إن القاصر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياء بمعنى إن القوة التي كانت محرركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيعمل الحركة إلى تحت.

و أما الذي أفاده الإمام في الجواب و هو إن هذا السكون واجب الحصول فإن الجسم في آخر حر كنهما امتنع انضافه بالحركة كان ذلك السكون ضرورياً <sup>(٣)</sup> فلا يستدعي علة كما إن سائر اللوازم لا يستدعي علته على هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محرركة انتهى فربك حدثاً من وجوه : الأول إن السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علة <sup>(٤)</sup>، كين ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زماناً، وإما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه عدم علة الحركة.

(١) وذلك لأن الطبيعة تقاوم النفس كما أنها تقاوم المرض وتوجه إلى الاستكمال وإلى ترتب الآثار على المجري الطبيعي - س ر ه .

(٢) أشار بلفظ الإعداد إلى جواب قوله بذلك حال الحركة فإن المصادمة معدة للسكون و لعدم القوة القسرية فلاخير لولم يتحقق المحل عند وجود الحد بل هذا شأن الإعداد و الفاعل المباشر المستجيب للشرائط فيها نفس الطبيعة - س ر ه .

(٣) من لا يسلم السكون لا يسلم آخر الحركة إلا بعد تمام الراجعة أو المسطقة و المطلوب حصول السكون في الفوق - س ر ه .

(٤) كأنه قدس سره يردد عليه بأنه إن كان عدم استدعاء السكون علة لكونه صمماً و عدمه متى محض و الجواب هو الأول و كيف لا يكون مستدعياً للعلّة و لعدم إمكانه و إن كان عدم الاستدعاء لكونه من اللوازم فالجواب هو الثالث - س ر ه .

الثاني قوله : إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة ، لامعنى له لأن الأمر  
الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة .

الثالث إن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجودها  
خارجياً كان أو ذهنياً عند بعض ؛ و معلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر ،  
و لعل الماهية عند بعض آخر ، و الحق عندنا إنها معلولة بالعرض و على أي تقدير  
لا ينتفك حصولها عن حصول علة الماهية .

و من الإشكالات إن السكون زعماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار  
من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب  
التعيين لزمانه ؟

والجواب إن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة  
و الثقل و الخفة و غير ذلك ؛ فهي يجوز كونها أسباباً لمقادير السكون .

و مما تمسك به تفاء السكون إن الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه  
حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل  
الهابط بملاقاة الحبة الساعدة .

واجيب في المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاته  
الجبل ، ثم لما ورد عليهم إنا نشاهد إن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما  
في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف  
الجبل مستبعد ليس بمحال .

قال الامام الرازي هذا وإن كان بعيداً لكنه ممكن ساق البرهان اليد فوجب التزامه .  
أقول : و أي برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركة  
و حركة أخرى حقيقية لا حركة مجازية ؛ فإن الحركة بالعرض كحركة جالس  
السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون ولا استحالة في كون  
الجسم ساكناً في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض و إن كانت إلى جهة  
حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد .

## فصل (١٠)

### في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لما تكلمنا في ماهي كاحوال الحركة فلتكلم فيما هي كانواعها ، أما الحركة بالذات فنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية ، وأما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعرض<sup>(١)</sup> وإن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة<sup>(٢)</sup> ، فنقول : كل ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أولاً فيما يقتضيه فالثاني يسمى حركته بالعرض . والأول إما أن يكون سبب حركته موجوداً فيه أو خارجاً عنه فإن خرج فالحركة قسرية ، والذي ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور بالحركة نفسانية وإلاً فطبيعية ، وقد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات إنها من أي قسم من هذه الأقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعة أو إرادة<sup>(٣)</sup> وعلى التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية ، ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون .

وقال بعض العلماء : أما حركة النفس فأرادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتأخير عنه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها ، وهذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركة النفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي

(١) ومن الحركة العرضية حركة الاطلاق الثانية نتيجة الطك الاطلاق وليست دائمة قسرية اذ لا حصر في الاطلاق والقلبيات - س ر ه .

(٢) اي لا ينفع عنها فان الموصوف بالعرضية اما موصوف باحدى الذاتيات الثلاث كما في الاطلاق و اما موصوف بالكون كجالي الصفية - س ر ه .

(٣) كون حركة النبض ارادية لاوجه له ولو كان لها وجه في التنفس و اعلم ان مي كل انقباض وابساط لالات التنفس كالصدر والرية تنض القلب والشرامين خمس مرات ويتروح بها برد من الصدر والرية - س ر ه .

والاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء ، لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية ولا يتذكر بشعور ، وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاضطرار عند ورود الغذاء وتقوذه فيما بين الأجزاء . وكذا النبض عند المحققين قائم لها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاصر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية ، وميل الجمهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية<sup>(١)</sup> .

فإن قيل : الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا مساعدة أو هابطة على ماسر<sup>(٢)</sup> حوا به .

قلنا : هي إنما تكون كذلك في البسائط العنصرية وأما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة ، وطبيعة القلب و الشرايين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط<sup>(٣)</sup> وهي الانبساط وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

(١) فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم الا ان ينشئ على ان حركتها على سبيل التوير وهو ليس برضى في النفس ، وأما على التحقيق وهو الانقباض والانبساط فالاصوب انها كمية بالتخلل والتكاثف و بينهما سكون ولو كانت وضعية كانت من قبيل حركة القائم من القيام الى الانبطاح تدريجاً فيتوارد عليه اوضاع غير متناهية على الاتصال حتى ينقطع فيتخلل سكون ثم يتوارد الاوضاع متعاقبة الى القيام وهكذا يتوارد على الروح البخاري والشريان اوضاع من اعظم شقوق و اوسع انبساط الى الاغصان والاضيق و يتخلل السكون ويكون راجعين في الاوضاع ، ثم ان المراد بالجمهور غير المحققين من الاطباء فانهم على ان حركتها وضعية او كمية لامكانية . س . د .

(٢) ظاهره الجمع بين القولين من الاقوال التي هي النبض اذ كون حركة الانقباض والانبساط بطبيعة القلب و الشرايين قول و كونها بالقوة الحيوانية التي في القلب قول آخر تحقيق وقد مر في قوله بل بما في القلب الخ و كونها بالقوة الحيوانية التي في الشرايين أيضاً قول آخر و فيها أقوال اخرى ذكرتها في المنظومة المسماة خرد الفرائد و يمكن أن يقال استناد احداث الحركة الى طبيعتها من باب استاده الى القابل . س . د .

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء <sup>(١)</sup> المفسد لمراجع ، والاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة فلهظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة .

أقول . الأولى تجميع الأقسام في الحركة <sup>(٢)</sup> فإن هاهنا قسم آخر من الحركة بالحري أن يسمى تسخيرية وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداماً بالذات لا بالقصد الرائد ، ولأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل الطبيعة قسمين ما يكون باستخدام أولياتها ، وإما أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الرائدة أو باستخدام الطبيعة ، ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إيتاها .

وقد اشتهر من قديم الحكماء إن الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وحين <sup>(٣)</sup> :

أحدهما إن حركات الأفلاك وإن لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدأها أمراً غريباً عن الجسم فكأنه طبيعة . وثانيهما إن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس ولا إرادة ولا أمر حصل من خارج ، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ، ولا أيضاً مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فإن

(١) أي الدخان - س د ه .

(٢) فيكون حركة البيض و حركة الشمس و حركة النجوم في الحيوان و أمثالها تسخيرية فهذا من فروع التجميع كما أن ادخال حركة الطلح في النعاس أيضاً من فروع - س د ه .

(٣) الحاجة إلى التأويل لدفع امرين أحدهما توهم أن الصودة النوعية الملكية طبيعة كالسائط الاربعة والعال أنها نفس ، وثانيهما توهم أن حركة الفلك طبيعة وخلاصة التأويلين أن حركة الفلك وإن كانت أرادية إلا أنها تشبه الطبيعة في كونها على وتيرة واحدة - س د ه .



سميت هذا طبيعة<sup>(١)</sup> كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعة ، و على هذا قال بطليموس : إن المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق .

أقول : حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري ، وليست طبائعها مباينة لتغوسها وعقولها ، وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع .

## فصل (١١)

### في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا

كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقصر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة و في وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاصر يعود الطبيعة إلى حالها و كذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها ، لكن في الحركة الأينية إشكال وهو إن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز ، وكذا الحماة هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممنوع ، لأن الأرض لا يمكن لها بكلبتها نيل المركز ، وكذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمراً ممنوعاً ، ولأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا ، وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار .

ولا يقال : إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب وأسبق .

لأنه يستلزم إنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء ، ولا يجوز أيضاً أن يكون<sup>(٢)</sup> مطلوب كل منهما المكان

(١) أي بان يكون هذا أحد املاقات الطبيعة كما مر إن لها معاني - س ر ه .

(٢) كما هو قول ثابت بن قره ولا يجوز أن يكون ذلك مع الفلك ولا تجده

كما هما قولان آخران في حلة استقرار الأرض في الوسط لأن العالي لا يلتصق الي

السافل - س ر ه .

مطلقاً وهو ظاهر ، ولا بعضاً من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة ، ولا يجوز أيضاً أن يكون المطلوب القرب من الكلية وإلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر واجب أن يلتصق بشفيه .

فنعول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال <sup>(١)</sup> : إن مطلوب الطبيعة هو الحيّز لا مطلقاً بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء إن يكون حيّزه فوق الأرض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والافتقار في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والليعان للهواء ، وهكذا قياس أحياز البواقي ولولم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب لصدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبة إلا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه العاية والهرب عن مقابلاتها ، والدليل على ما ذكرناه إن الممكن قد يكون طبيعياً والترتيب غير طبيعي كالبؤا المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعداً في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلا <sup>(٢)</sup> .

(١) وأيضاً يمكن اختيار الشق الأول وهو أن مطلوب الأرض مثلاً نفس المركز بمعنى أنها تطلب انطاق مركزها على مركز العالم لا التمكن في نفس المركز واما اجزاؤها فلا جزء بالفعل مالم يفصل شيء منها بل الكل متصل واحد شخصي والجزء المنفصل بالفعل إما هو «القصر وبعد» مع القصر متصل ولا موضوعية له لبعثكم على الاستقلال ثم انه يرد على القول بان المثال تطلب المركز والغفاف تطلب المحيط ولو بالمعنى الذي احترماه ووجهها به القصر الدائم بالنسبة إلى الماء والهواء فالتحقيق ان يقال كما قال المصنف قدس سره ان المكان الطبيعي للماء حول الارض وللأر جو ف المحيط فلا يلزم القصر الدائم . ان قيل : على هذا لو حرمنا الأرض إلى المركز مما يلي مقر الماء وجب أن لا يتحرك الماء إلى المركز اذ ليس مطلوبه هو كذا او غرضنا عدم النار في طريق هواء لوجب ان لا يصعد إلى المحيط لما ذكر وليس كذلك قلت . التحرك هذا اوداك لضرورة دفع الغلاء لانها مطلوبة لهما واما مجاورة الهواء هنا في القصر والهرب كما يأتي في الاجرة المطلقة - من رء .

(٢) ان قلت : الضرورة ترتفع بدخول هواء آخر قلت : دفع الغلاء جلي للصحيح الا ترى دخول الهواء والنمن إلى موضع القنبلة المشتعلة ودخول الدم واللحم إلى مضاء قارورة المعام دفناً للغلاء وكراحة من المعام فطرة وليس هنا على سبيل الروبة حتى ينقط عن

فإن قيل : هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي قلنا : يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط و إلا لو قعت الحركة إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولوية حيثئذ وذلك باطل قطعاً .

## فصل (١٢)

في أن مبادئ الحركات المختلفة يمكن أن يجتمع في جسم واحد أم لا  
أما الجسم الإلهي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلا مبدأ المستديرة  
الوضعية و الكيفية التعاقبية إذ يستحيل فيها الأينية و الكمية كالنمو و الذبول و  
التخلخل و التكاثر و سائر الاستعالات كالنسخن و التبرد و النلون و التطعم و  
النروح و غيرها لبرائته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الأمور  
فيه و إلا لزم التعطيل في الطبيعة و هو محال ، و أما الأجسام الكائنة سيما المركبات  
فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحركات فيها فيجوز أن يوجد في واحد  
منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركة مستقيمة و مبدأ  
حركة مستديرة في جسم واحد و إلا لكان إذا خرج عن مكانه و في طبعه مبدأهما  
متحركاً على الاستقامة إلى المطلوب ومنصرفاً بالاستدارة عنه أيضاً بالطبع وهو محال ،  
اللهم إلا أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم  
يكن حيثئذ غريباً ، ولا يمكن أيضاً إسناد الاستدارة إلى النفس إذ النفس عندئذ لا  
تنصرف إلا بتوسط الطبيعة ، و لأنه قد ثبت إن التحريك الخارجي بما لا يقبله الجسم  
إلا و له بحسب طبعه ميل ذاتي له <sup>(١)</sup> .

بعض بفعل بعض آخر فتشبهت نار من موضع القيلة تعطى الفهن اليه كيلا يقع الخلاء  
وإن سبقه نار أخرى بل هواء آخر وكننا إذا جنّب الحجام هواء الفارورة ارتقى الى مضائله  
الدم والسعم وغيرهما - من دة .

(١) لعلك تقول : الميل الذاتي موجود وهو الميل المستقيم . لكنا نقول : المراد  
انه يقبل التدوير القسري فيكون فيه التدوير الطبيعي - من دة .

لا يقال : أليس إن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيزه و المستدير إذا كان فيه .

لأننا نقول : اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة ، و بالجملة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لأن أجراء المكان متشابهة .

## فصل (١٣)

### في تحقيق مبدء الحركة القسرية

أصبح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقصور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده ، و أما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ، ففيه إن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية ، أما التي حصلت من القاسر فغير باقية ، و أما التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميل القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميل الطبيعية الملائمة ، وهذا كالحرض و الحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلية حتى يعود إلى حال الصحة فيفيد ما كان ملائماً لها و كالشكل المضروب فيفيد الطبيعة الأرضية لخروجها بالقصر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقاً<sup>(١)</sup> فلا منافاة كما بين في موضعه ، ولهذا ذكر الشيخ لولامصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرعي إلا بعد مصاكة سطح العلك

(١) أي نوع التضريس باق لا تشعبه والا لزم القصر العام فاشخاص التضريسات وإن كانت كما في الجبال لا تنفي بالزلازل بالتأثر من شدة البرد ويحيى إلى باب الابواب إذ لا ينقطع الفيس وهذا أحد وجوه قوله تعالى وهي تمر مر السحاب . من ر .

أقول : وفي كلامه إشكال وهو إن مصادمات الهواء المحروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخلّيه أن يشتد أخيراً و توهن الميل القسري ، و يمكن أن يقال إن المصادمات مع الخروج عن الحيّز الطبيعي تفعل هذا العمل<sup>(١)</sup> ، و الإزدياد في الخروج شيئاً فشيئاً يوجب الإزدياد في الوهن حتى ينفى القوة بالكلية ويحدث القوة الأصلية ، لكن لا يتم تحقيق هذا المقام<sup>(٢)</sup> و كشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية ، وهو إن الصورة المقصورة تتحول في جوهرها وداتها إلى صورة غير الصورة التي كانت ؛ فالحديد المذابة مثلاً فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديديتها<sup>(٣)</sup> والحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها و إنه يجوز أن يجمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المنفرقة في الموجودات المتباعدة ، وبذلك الأصل يندفع ما قيل : القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكأن عرساً في الجوهر<sup>(٤)</sup> و قد كانت جوهرأ ، والمذاهب الممكنة في علّة هذه الحركة أربعة لأن هذه العلّة إما أن تكون موجودة في المقصور

(١) ومع مجاهدة الطبيعة و التوجه العطري الى الغاية و كون العارض الغريب يزول بخلاف الميل الطبيعي فإنه ذاتي قوى لا يرمسه مصادمات الهواء - س ده .

(٢) لأنه لو ادّعى في الحجر مجرد الميل الصاعد بدون تبدل في الصورة النورية اشكل بعدم السخية بين الاثر ومبدئه بخلاف ما اذا قيل بتبدل الجوهر منحو الاتصال و بالضرورة الخفيفة كما قال - س ده .

(٣) بأن يكون للحميد عرض عريض والنار كذلك وليس مقصوده التركيب منهما بل كالبرذخ بينهما فلو قلت ان هذه الصورة صورة نورية حديدية صدقت ، ولو قلت انها صورة نورية نارية صدقت أيضاً نظير المزاج في كونه حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة والصورة التي هي مبدء ذلك المزاج باقية بنحو التوسط غير باقية بنحو الصرامة اذ للصور النورية عرض عريض كل ذلك بناء على الحركة الجوهرية فالتفاوت فيما نحن فيه ليس في المصادمات خاصة كالبول الواردة على المتحرك بل بتبدل الذات أيضاً - س ده .

(٤) لأن المادة صلات غنية في التحقق والتنوع بالصورة الصعرة بالصورة الخفيفة حالة في العمل المستقنى وكل حال في المستقنى عرض - س ده .

أم في الخارج عنه ، وعلى الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولد حركة أخرى ، وإن كانت باقية فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك<sup>(١)</sup> ، وأما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم قائما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع ، الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينطفئ إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة ، والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعاً لكن الهواء أطف فيدفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه ، والمذهبان الأخيران باطلان لأن الجذب والدفع إن لم يكونا باقين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علة غيرهما . والكلام عائد فيها وإن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة ، وأما مذهب التوليد فهو أيضاً باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتأثير العلة عند فقدانها ، ولما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقاً لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق . أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الآين إما خارجاً عن الطبع بالكليّة كالبحر المرمي إلى فوق أولاً بالكليّة كجر الحجر على وجه الأرض ، وأما الحمل فهو بالعرضية أشبه ، وأما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع ، وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه مشنداً عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونجى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر ، وأما الدحرجة

(١) هذا متشابه يحتمل وجهين : أحدهما أن القاسر أماد ميلاً خريباً قسرياً باقياً إلى

آخر الحركة كما قل من الشيخ وإطلاق القوة على العرض ليس بعزيز كما مر في باب القوة والنقل . وثانيهما أن يكون العلة الباقية إلى آخر الحركة هي الطبيعة وإعادة القاسر إياها منهاها إعادتها بوصف الحالة الثرية أو باعتبار ابتداء القوة المصنفة فالأقسام حسنة فتوله بقي الواحد حقاً على ثانی الوجهين ولم يتعرض للوجه الأول منهما إشارة إلى إرجاعه إلى مذهب التحقيق كما مر - من وه - .

فربما حدثت عن سبعين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل ، و أما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام و كالتخلخل في ماء القارورة إذا مصت مصاً شديداً وفي نقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية و بالقياس إلى طبيعة البدن العزلي قسرية ، و أما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن و في الحال والملكة كالأمراض و في سائر النفسانيات كإذيار الكمر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدرج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية ، و أما الأكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر ، وأما القسرية فكما حدثت النار بالقدح وكأفعال أهل الأكسير من جعل النحاس ذهباً و بقطع فضة ، والفساد أيضاً قد يكون طبيعياً كموت الهرمي من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنة و قد يكون قسرياً كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر .

## فصل (١٤)

في أن كل جسم لابد و أن يكون فيه مبدء ميل مستقيم أو مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدء لتلك الحركة فذاك و إن لم يكن فيه المبدء فقبوله للحركة من مبدء خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتتحريكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة إن الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لامع العائق ؛ فلو قدرنا جسماً لا يكون فيه مبدء ميل أصلاً فقبوله للميل الخارج لا بد أن يكون في نهاية السهولة فيلزم بما ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدء ميل في طباعه و إلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعة واحدة ، و اللازم ضروري البطلان و هو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك

وقد علم بيان الملائمة . فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر و إن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر .

فزيدك إيضاحاً فنقول: إن كل قوة جسمانية فإنها تنصف بالزيادة والنقصان و التناهي و اللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان و لابد من تناميتها بحسب العدد و المدة و الشدة بأن يكون عدد آثارها و حركاتها متناهياً<sup>(١)</sup> و كذا زمانها في جانبي الإزدياد والانتقاس وذلك لأن زمان الحركة مقدار و كل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لأن ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما إما في جانب الإزدياد وهو الاختلاف في المدة أو العدد أو في جانب الانتقاس و هو الاختلاف بحسب الشدة<sup>(٢)</sup> ، و توضيحه إن الشيء الذي تعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ؛ ففرض النهاية واللاتنهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال ، و الذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته وكثرته ، و بهذه الاعتبارات يصير القوى أصنافاً ثلاثة :

الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماء يقطع سباهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ، و لاهالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي

(١) قد ذكر أولاً العدد والمقدار والزمان واكتفى هنا بالعدد والزمان لأن متعلق القوى وهو آثارها وأعمالها حركات والحركات ليس لها مقادير مساحية قارة و إنما مقدارها هو الزمان فلا منافاة - س - و .

(٢) فالاختلاف بحسب الشدة مسبب عن اختلاف بحسب المدة ولا فرق في هذا السبب نوعاً من الاختلاف و السبب نوعاً آخر منه مع أن المقابل هو الاختلاف بحسب المدة التي هو بحسب الإزدياد ، ثم إن قوله أن الشيء الذي تعلق به شيء ذو مقدار أو عدد إلى قوله ولما كان امتناع اللاتناهي الخ متقول من شرح الإشارات في مسئلة تنامي التأثير للقوى الجسمانية ذكرها هنا مقدمة لانتفاء مبدء البيل و التصود بيان الاختلاف بين الاختلاف المبدئي والمدة والشيء - س - و .



زمانها أكثر ، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المنتهية في العدة لافي زمان .  
والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماء  
يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ، ولا محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من  
التي زمانها أقل ، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المنتهية في زمان غير متناه .  
و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف  
عدد رميهم ، ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها  
عدد أقل ، ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المنتهية عدد غير متناه فالاختلاف  
الأول بالعدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ، ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب  
العدة<sup>(١)</sup> وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهراً ضرورة  
امتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للتقسام فلا شك "إن" التأثير القسري  
يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى إنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له  
أضعف لكون ممانته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي  
في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف ، فإذا تقرر هذا فقول : لا بد لكل  
حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطء ، وكل  
حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضاً وكل  
حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقيين على نسبة فلا بد من  
اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة ، فإذا فرضنا جسماً عديم الميل وحركته  
القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود  
له إلا في معين وإذا فرضنا جسماً آخر له ميل طبيعي "حر" كه القاسر بتلك القوة في  
مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل وإلا  
لكانت الحركة مع العائق كهي لأمعه ، وإذا فرضنا جسماً ثالثاً "حر" كه القاسر بتلك

(١) أي في عمل من جنس الحركة فإن لم يكن من جنس الحركة والقوة غير  
جسائية فله امتناع كما يقال القوة الإلهية غير متناهية الشدة كما أن ذاته غير متناهية شدة  
النورية ومعلوم أن فعله من عالم الابداع خارج عن عالم الحركة والزمان - س ر ه ،

القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول وقرضاً زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوي زمان عديم الميل و زمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر ويكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة .

قد أوردت في هذا المقام شبه .

### شكوك وإزاحات

منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى مالا أضعف منه .

ومنها عدم تسليم كونه معادقاً للميل القسري وإن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستنداً بجواز توقف المعلقة على قدر من القوة بحيث لا يتعداها إلى مادونها .

ومنها إن نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعادقتين عددية فلا يلزم الانطباق إذ ربما كانت الأولى صفراً .

والجواب عن الكل بأن مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات<sup>(١)</sup> كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين<sup>(٢)</sup> عند حد لا يمكن

(١) أي القوى الجسمانية السارية والكيفيات الجسمانية العالة في الأجسام حلولا سرانياً هي قبل الازدياد والنقص بين قبول الكم والتكم وليست هي كالقوى المجردة وكيفيات المجردات فكما أن امتداد الحاج لا يقف في النقص إلى حد كذلك ينافي مثلاً فعند ذلك مالمسة مطبوعة وكذا صسيتها ، والصمم في المقادير أن يكون هنالمقداران أحدهما اريد و الآخر انقص فلذا تنقص الانقص من الازيد بقى تنقص من الانقص الاول وهكذا إلى غير النهاية و لما كان المقدار قابلاً للتقيس إلى غير النهاية جاز فيه ذلك بخلاف السد لانتهائه إلى الواحد - س و ه .

(٢) أي الضعف و التقصان و الشدة و الضعف إذ قد مر إن عدم النهاية الشدية في القوة الجسمانية محال - س و ه .

لها التجاوز بحسب الذات ، وكما إن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة ولا في الزيادة إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا طانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها ، فالميل وإن بلغ غاية الضعف فلو جوده أثر في المعاوقه إذ الوجود مبني بالأثر لا محالة غاية ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة وإن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدورية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بأن تلك الأحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض .

وأقوى ما ذكره من الشبه هاهنا إن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقه في زمان أولا يمكن فإن أمكن فكل من زمان الحركة في ذي المعاوق القوى بإزاء أصل الحركة و الباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وإن لم يمكن بطل الاستدلال لا يتأمله على فرض أمور يكون بعضها محالاً فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لاخلو الجسم عن المعاوق .

أقول : يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لأن حاصل البرهان إن وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال<sup>(١)</sup> إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور للممكنة التي هي حركة الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زمان حركة ذي المعارق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالاً لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لاني زمان أيضاً محال ومن هذا يلزم إن حركة عديم المعاوق مطلقاً محال وهو المطلوب .

(١) ملخصه أنه لو كان الجسم عديم الميل الطبيعي كان عديم الحركة ، والنالي باطل فالحق مقدمته ، أما بطلان الثاني بالشاهدة وأما بيان اللازمة فلأنه لو كان عديم الميل واجداً للحركة فوقوع حركته إما في زمان و إما لاني زمان والاول محال للتساوي المذكور ، والثاني أيضاً محال لان الزمان من الامور الستة التي لا تتحقق الحركة بدونها حركة عديم الميل مطلقاً محال منخلو الجسم عن الميل الطبيعي محال . - س ر ه .

ويمكن أيضاً اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع <sup>(١)</sup> فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة وإلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم <sup>(٢)</sup> تساوي عديم المعاوق وذو المعاوق ، وإنه محال فلم يكن في زمان وهو أيضاً محال فوقع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقاً محال ، وذلك الإعراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ أبو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر وهو إن الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوق زماناً آخر فتستجمعهما واجدة المعاوق ويختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال وإنما يختلف زمان المعاوق بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور . وتقرير الجواب بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو إن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعي زماناً إن عني به إنها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زماناً فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما ، وما لا يتفك من شيء لا يتصور اقترانها أمراً بدون ذلك الشيء ، وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلاً في الاقتضاء ، وإن عني به إنها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ تقتضي قدراً من الزمان فهو أيضاً فاسد

(١) واقمته على سبيل الشرطية وصدقها غير مشطرم لنحقق المقدم وقد أشار إليها بقوله لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان - س ر ه .

(٢) إن قلت لا مسلم لزوم التساوي للشيء الفناء بقاء المعترض قلت قد مر أن استدعاء نفس الحركة للزمان بمجرد التقدير مثل أن يقال لو تحرك الجرد لكانت حركته في زمان ولا يلزم منه أن يكون في الحركة النفس الامرية قدر من الزمان بإزاء نفس الحركة وقدر منه بإزاء السرعة أو البطؤ أو المعاوق التي هي محدودها لأن الحركة والسرعة مثلا موجودتان بوجوه واحدة كما في كل جنس وفعل وقد مر أن المتقين في واحد من الأمور الثلاثة الساقطة لو اختلفا في أحد الباقيين نسبة لاخطما في الآخر بترك النسبة - س ر ه .

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطؤ كسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها .

واعلم أن المحقق الطوسي في شرحه الاشارات مهتد للجواب عنه مقدمة هي إن الحركة إن كانت تعسانية فللنفس أن تحدد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ، ومن الميل يتحصل الحركة السريعة والبطيئة ، وأما غير التعسانية التي مبدأها طبيعة أوقصر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك إذا لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب دانها تكاد أن تحصل في غير زمان لو أمكن وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما ، وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث دانها تفاوت ، والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت ، و الميل في ذاته مختلف <sup>(١)</sup> والتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة و البطؤ يكون بشي آخر يسمى بالمعاوق إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرق و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئاً و يقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجى والداخلي ارتفاع السرعة و البطؤ و يلزم منه انتهاء الحركة ، ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الحلاء ، وتارة على وجوب معاوق داخلي فأنبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسراً ، و بعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين .

(١) أى الميل الطبيعي الذى فى القابل وبه يعاوق الميل الذى أودعه القاسر فيه ولا تفاوت به كما ان الطبيعة والقاسر لا تفاوت فيهما ، والعامل أن لا اختلاف فى الطبيعة الحركة و ميلها وفى القاسر وميله واليول الثلاثة والحركات الثلاث المفروضة فى الدليل مختلفة فكيف يستند المختلف الى الواحد وكيف يعقد الواحد هذه المختلفات - س ر ه .

أحدهما إنه لا يمكن أن يقال : إن الحركة بنفسها يستدعي شيئاً من الزمان  
و بسبب السرعة و البطؤ شيئاً آخر لأننا يوتنا إن الحركة يمتنع أن توجد إلا على  
حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة <sup>(١)</sup> ، و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً .  
وثانيهما إن الحركة بنفسها لا تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لا مع حد من  
السرعة و البطؤ كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في  
ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة و كانت مع حد من السرعة و البطؤ  
حين فرضنا ها لا مع حد منهما هذا خلف .

واعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بأحدى الحركتين الطبيعية  
و القسرية و أكثر مقدمانه في محل المنع ، و ادعى إن الحركة بدون إحدى المعاوقين  
لا وجود لها ، ولم ينتبه إنه مبني الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه ، و أمّا المنوع فهي إن  
قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد إن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة  
في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة  
من جهة القاسر سرعة و بطؤاً في تلك الصور الثلاث فذلك هو المطلوب المعترض فإنه  
يدعى إن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاق تقتضي قدراً من الزمان و  
حداً من السرعة و البطؤ وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان  
بسبب المعاق و يتفاوت بحسب تفاوته ، و إن أراد إن القاسر لا يتفاوت في سائر  
الحركات القسرية أيضاً فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية  
تفاوت إسراراً و إبطاءً فذلك ظاهر البطلان ، و كذا الكلام في قوله و كذا القابل  
للمحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاد ، ثم قوله فلا بد  
من أمر آخر يعاق المتحرك في تأثيره أيضاً ممنوع ؛ فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

(١) لا يخفى أنه على هذا لا حاجة إلى فرض الحركات الثلاث في الدليل بل يستدل

بوجه آخر ليكون تطرق النوع إليه أقل و يكون خلف مؤنة وهو أنه لو اتسم المعاق  
الداخلي في الحركة القسرية و هو مبدأ الميل الطبيعي لا تنفي السرعة و البطؤ و لو  
اتفقت الحركات فلزم من وضعها رفضها - س ر ه -

أن يكون معاقاً بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل .

قال في شرح الإشارات : إن الحركة لا تنفك عن حدتها من السرعة و البطؤ و هو كبنية قابلة للشدة و الضعف و إنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس إلى آخر ، و لما كانت الحركة ممتعة الانفكاك عن هذه الكيفية و كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة و الضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة و الضعف إليها واحدة ، و كان صدور حركة معينة منها ممنوعاً لعدم الأولوية فاقتضت أولاًسراً يمتد و يضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر و الصغرا و الكيف أعني الكثافة و التخلخل و الوضع أعني اندماج الأجزاء و انتماشها أو غير ذلك و هو الميل ، و هذا الكلام صريح في أن ما يحدد حال الحركة من السرعة و البطؤ هو الميل ، و إن سلمنا إن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاقاً للمحرك في تأثيره فلا نسلم إن ذلك الأمر هو المعاق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل و يعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ، ولو سلم فلا نسلم إن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية ، قوله : لأن ذات الشيء لا تقتضي شيئاً و تقتضي عن ما يعاوقه . قلنا : غير لازم و إنما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة و النفس فأحدهما يقتضي الحركة و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلا ، سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاق الخارجي أعني الخلا . لأن المعاق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله و كذا القابل الخ . و قد مر آتياً ، و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاق الداخلي أعني الميل الطبيعي لأن المعاق الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر إن الاستدلال على هذا المطلوب

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره .

أقول : جميع اعتراضاته مدفوعة أما أنه ادعى إن الحركة بدون المعاق لا وجود لها ولم يتنبه إنه مبني الدليل فقد مر دفعه ، وأما أنه خص الدليل بأحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لأنه قد بين إن محدّد النفسانية <sup>(١)</sup> هي النفس بحسب ما تتخيل بقوتها الخيالية من حد للإسراع والإبطاء ، وأما ما أورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكل منشاء سوء الفهم لمرامه والمغلة عن سوق كلامه <sup>(٢)</sup> فإن الفرض إن الحركة لما كانت أمراً ذا مراتب في السرعة والبطؤ لا بد وأن يكون سببها القريب أمراً ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حداً معيناً منها ، والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء إن الجوهر لا يكون فيه الأشد والأضعف ، وأما عندنا فالطبيعة ذات تعدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة إليها بالآخرة كما يطول شرحه . ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

(١) وإيضاً النفس في تعجلها وإرادتها وإن فرضت على أتم ما يمكن أن يكون أن لا يحصل منها التحريك في الحركات الثلاث المفروضة على نهج التساوي ولا أقل من تطرق المنع . إن قلت : هذا الكلام يتطرق في القاسر المفروض على أتم ما يمكن أن يكون إذ يقتضي هنا أيضاً التعجل والإرادة . قلت : المراد بالقاسر المذكور ليس الفاعل بالقصد والروية بل القسر اما ينتهي إلى الإرادة واما إلى الطبيعة والثاني هو المراد ومعلوم أن الطبيعة لها على وتيرة واحدة - س ٢٥ -

(٢) فإن سوق الكلام لبيان المقعدة الكلية مع قطع النظر عن استعمالها في هذا الدليل أو غيره ولا شك في تماميتها ومانعها مكابر ولا يخفى أن قول المورّد فذلك هو المطلوب المعترض من باب الاستباق والوقاحة فإنه إذا لم يكن الطبيعة والقاسر هو المفروض طبيعة كما اشرنا في العاشية السابعة متفاوتتين والحركات الثلاث متفاوتة والتعديد لا يمكن إلا بالمعاودة ثبت صدق الميل وامتناع الغلاء وهو المطلوب المعترض - س ٢٥ -



له ، و كذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض ، وأما إيراد بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لكن سلمنا فدفعه بأن وجود حد<sup>١</sup> من الميل<sup>(١)</sup> و انضمامه إلى الطبيعة أو القاصر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة و البطؤ لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة و غلظة ؛ فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ ؛ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلا ، كان اللازم لما تعرض فيها من الحركة أن لا زمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام قبطل الخلا ، و أما قوله لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غير أحد المعاقين محدداً كالقوة المغناطيسية فمندفع بأننا تعرض جسماً متحركاً لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة ، و أما قوله فلا نسلم إن غير الخارج لا يمكن أن يعاقب الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن هذه الدعوى برهانية ، و الذي ذكر في بيانه من أن الشيء لا يقتضي شيئاً و يقتضي ما يعاوقه لا يقبل المسح . و أما النقص الإجمالي بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبيعته و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضاً من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية وقد مر إن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد . و أما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاب فسلم دفعه بما مر<sup>(٢)</sup> . و أما قوله و كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية

(١) قد يقال ما السعد لنفس الميل ، والطبيعة لا تفاوت فيها فالميل لا يمكن أن يكون محدداً لعال الحركة . أقول : حق الدفع ما ذكره المصنف « س » لا ما ذكره هذا القائل فإن الميل كيف محسوس يقبل الشدة والضعف عندهم و لذا كان الميل برزخاً و واسطة بين الطبيعة والحركة عندهم و به يرتبط المتجدد الذي هو الحركة بالثابت الذي هو الطبيعة فهو حقيقة مقولة بالتشكيك و اسباب حدوثه الامور الخارجة عنه .

(٢) أي في أمر الميل فإن هذا نظير ذاك الذي يتصور مع معاق واحد داخلي أو خارجي ❁

إلى آخره فمندفع بأن القاسر يؤدي قسره لميره في الحركة إلى الطبيعة<sup>(١)</sup> فإن القاسر لا عمالقة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بأقادة قوة مسخنة أو مرسدة أو غيرهما بالإعداد ، ولا يتفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلا بعد أن يكون ذا طبيعة فإن المادة لا تدبر قابلاً لهذه الأمور في ذاتها عالم يكن لها تجوهر معين و تحصل بأحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية .

تقمة . واعلم أنك<sup>(٢)</sup> قد سمعت مناسراً إن المباشر القريب لكل حركة<sup>(٣)</sup>

في درجات متفاوتة للحركة بالسرعة والبطء وكيف يتعدد الحركات الثلاث المفروضة في اثبات مبده الميل مع اتعاد القوام فيها و جعله معدداً دون المواق الداخلي و قس عليه منع امتناع الغلاء و جعل الداخلي معدداً دون الخارج . س د ه .

(١) أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه أخصر وهو أنه إن كان في العالم قسر ما متحققاً فمبده الميل وهو الطبيعة متحقق لكن التقدم حق فكذلك التالي هو بيان الملازمة ما ذكره «س» من أن العامل في القسر قوة جسمانية وهي الطبيعة والمقابل جسم ذو طبيعة إذ يستند في جميع المواضع وإن كان هو البادئ إلا أن ما به الاستعداد هو الصورة النوعية المخصوصة فالاستند في أطوار الخلقة الإنسانية هو العناصر إلا أن الصورة المنوبة ما به الاستعداد للنسبة وهي للجنين وليست الصور مستندة للتمائذ بينها فصورة إلى صورة لا تنقب وهو «س» أشار إلى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواباً بتغيير الدليل لإبوانق آداب المناظرة بل دفع هذا المنع بأنه مع فرض الحركات الثلاث متفاوتة قطعاً بالسرعة و البطء في قوام واحد في المسافات الثلاث لم يكن المعدد إلا المواق الداخلي و هو مبده الميل ولم يكف الخارجى ويمكن أن يقال إن الجواب بتغيير الدليل غير مرضى إن كان لصعب الدليل وأما أن كان للإشارة إلى دليل آخر فلا . س د ه .

(٢) مفردة لما عسى أن يتوهم و يستبعد الأذهان بالمطلبين المهيئين أعني اثبات القوى و الطبايع و امتناع الغلاء بهذا الدليل الكثير المنوع قد ذكرنا المسائل إلى اثبات كثيرة منها ما ذكره هنا ومنها ما ذكره في أول البحث و أنه يكفي للمستبصر الناظر و منها ما ذكرته هامناً مستنبطاً من كلامه من أنه إن كان في العالم قسراً الخ و منها ما هو الأخصر من الأخصر من أنه إن كان في العالم قسر تحقق طبع لكن التقدم حق فكذلك التالي ، بيان الملازمة أن القسر خلاف الطبع فلا قسر حيث لا طبع ومنها ما مر أنه لو انتهى لزوم من وضع الحركة وضعها . س د ه .

(٣) ينشئ لو لم يوجد الطبيعة لم يتحقق الحركة إذ البجرد أجل من أن يستند الحركة

إليه س د ه .

سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لاهتالة ، فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعارق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض .  
وأيضاً إن الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهر أسورياً هو محمل جسميته ومكمل مادته <sup>(١)</sup> ومبدء آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدءاً للحركات و الميول تقويماً أو تحديداً إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكمالاً باعتبار .

## فصل (١٥)

### في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر إن القوى لا تنصف بالتناهي وعدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير والأعداد التي هي فيها أو عليها أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار و العدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال <sup>(٢)</sup> بانقسام محله ، وأما الثاني فهو إن القوى عليه بإزاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت إن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول إما أنه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة

(١) انما كانت الصورة النوعية المسماة في الباطن طبيعة مصحلة لجسبه لان الجسم و ان كان نوعاً منقطعاً في الترتيب الطولي في الخارج الا انه لا يكون نوعاً متكافئاً في السلسلة المرضية الا بواحدة من الصور النوعية و انما كانت مكينة للادة لان المادة و ان استغنت في التعصل بالصور الجسية الا انها احتاجت في التنوع الى الصورة النوعية فتكملت المادة الجسية بها و هي مبدء الآثار المختلفة لاشتراك الصورة الجسية و هي الفصل المتبقي الذي هو مبدء الفصل المنطقي و هي مبدء الحركات و الميول بحيث عرفت الطبيعة بذلك حيث قيل هي المبدء الاول للحركة و السكون الذاتيين - س ر ه .

(٢) متعلق بقوله فيها اي كانت القوى حالة فيها من حيث ذاتها المتقسمة وامتدادها و تقديرها فيكون حلول القوى فيها حلولاً سريانياً لا طريانياً - س ر ه .

فلأن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أولاً في زمان و الأول محال وإلا لا يمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة . والثاني أيضاً محال لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولأجل هذا يظهر إن مباشر التحريك لا يمكن قوة مجردة أيضاً إذا كانت غير متناهية في الشدة <sup>(١)</sup> وأما إنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدد والمدة فلا نها <sup>(٢)</sup> إما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن

(١) فبطل قول من يستند هذه الحركات الى الله تعالى بلا توسط القوى والطباع

مع قطع النظر عن عدم الربط المتغير بالثابت - من رء .

(٢) تلخص الدليل على وجه ايين و اوضح ان القوة ان كانت قسرية فاذا حركت من مبدء مفروض تحريكاً غير متناه جسماً كبيراً ثم جسماً صغيراً و معلوم ان الصغير اطوع لليلة المعاوقة وقع الزيادة و التصلان في الجانب الذي فرضنا اللانهاية فيه و كان تحريك القاصر للكبير منقطعاً قبل الصغير و الا لتساوى تحريك قليل الماوق و كثيره و ان كانت طبيعية و معلوم ان القوة في الكبير اكثر من التي في الصغير و كذا التي في كل الجسم من التي في بعضه لو افرد لكون حلولها سرهانياً و كونها منجوبة بتجوى الجسم و ان الجسم الكبير و الصغير متساويان في قبول التحريك الطبيعي عن ذلك الببده الداخلي اذ لا منع من جانب الجسم بما هو جسم كما لا تأييد و ان التفاوت في التحريك هذا من قبل العاقل كما كان في القسرية من قبل الغافل فاذا حركت تحريكاً غير متناه من مبدء مفروض جسماً كبيراً هو محلها و صغيراً هو بعض الكبير كان تحريك الصغير منقطعاً قبل الكبير والاتساوى الجزء والكل وكانت نسبة القوتين نسبة المقدارين وهي نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرض التحريك غير متناه هذا خلف ، و اما شرح كلام المصنف قدس سره قوله وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم المع مقدمة للدليل المأخوذ من الحركة الطبيعية مفادها ان قبول الجسم للاتر لا يتفاوت بحسب الكبر والصغر و اما في القسرة فتفاوتت بحسبها يرجع الى تفاوت القوتين الحاوتين لا الى تفاوت بحسب نفسها و فائدة هذه المقدمة انه اذا ازم التفاوت بين اثري القوتين اللتين في الكبير و الصغير و دفع التساوى لا يقول احدان اعطية قوة الكبير يقاومها كبر محلها و اصغرية قوة الصغير يقاومها صغر محلها فيكون نسبة الشريكتين و الشريكتين واحدة فلا يلزم التناهي في الجانب الاخر ، وقوله لكن عدم اختلاف العظيم والصغير الى قوله وان كانت

كانت طبيعية وحب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحرريك عنها كقبول الأصغر  
إد لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لا اشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي  
لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعياً لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف ، ولا بأمر  
قـرى لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة  
المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة  
بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الذي هو جزء ، فهي في الأكبر  
موجودة وريادة مقدرة و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا  
لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاق في العظيم أعظم منه في الصغير  
فإن اتقررت هذه القاعدة فنقول : يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها  
تحريكاً غير متناه لان كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم أعظم من التي في  
جزء الجسم فإذا فرضناها حر كنا جسميهما من مبدئ مفروض حركتين بغير نهاية  
لزم أن يكون فعل الجزء ، مثل فعل الكل وهو ممنوع و إن حرك الأصغر تحريكاً  
متناهياً كانت الريادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار  
الكل <sup>(١)</sup> فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب . وهكذا الكلام في تحريك القوة  
القسرية <sup>(٢)</sup> و اعترضوا عليه من وجوه الأول إن هذا مني على أن كل حال منقسم  
بإقسام محله ، وهو منقوض بالوحدة والوجود والمقطة والإضافات .

أقول. أما الوحدة والوجود فعملت من طريقتنا إيهما شيء واحد وهما في كل  
شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات <sup>(٣)</sup> وهما من العوارض التحليلية

فما قسرية مقدمة أخرى مفادها أنه وإن لم يكن اختلاف جسمي القابل في القول لكن الاختلاف  
يتحقق بين الجسمين المتحركين باعتبار الماعل اعني القوتين الطبيعيين لا باعتبار  
جوهرهما بل باعتبار مقدار معطيهما لكون حلولهما حرياباً فتكبر القوة بكبر معطيهما وتضمر  
بضمره - س د .

(١) و نسبة المقدارين نسبة المتناهي إلى المتناهي فكنا نسبة لحر كتين - س د .

(٢) إلا أن هنا تحريك العظيم يتناهي أولاً بعكس الطبيعة - س د .

(٣) فلا حلول فيخرج من هذا جواب آخر - س د .

للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق، و أما النقطة و الإضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة و مثل ذلك في الإضافة ، ولو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضاً منقسمة بإقسامه كالمساواة مثلاً و المعاداة و نحوهما .

الثاني إن كون الجزء للقوة مؤثراً في شيء من أثر الكل <sup>(١)</sup> متقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقلوا جسماً و تقلوه مضافة مافي زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على ثقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان بل قد لا يحركه أصلاً فيجوز أن لا يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير و إن فرض إن لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء العنبر .

أقول : في جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم إلا مانع خارجي لأن كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية و كلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعلة ولو عند الانفراد جزءاً لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك ففي الاجتماع إما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل و إن تغيرت حالها مما كانت فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة ، والقوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع ، و أما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقل <sup>(٢)</sup> فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزءاً من الثقل عند الاجتماع ، و أما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند التجريبية ، ولا المادة القابلة على صفتها ، و مع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

(١) لا يعنى عدم وروده على ما قررناه من الدليل إذ لا جزء ولا كل حيثشفتواثير

الصغير معلوم كالكبير - س ر ه ،

(٢) تقرر في مسألة صدور البسيط عن المركب ما يتعلق بهذا الموضع - س ر ه .

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية و الرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقل كما وقع أولاً بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أعداد لوجود الفعل فلا يبقى اتفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الغد عليها ولولا هذه الموانع لكافت مؤثرة على سببها ، ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها .

الثالث إن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان ، و على هذا عولوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية <sup>(١)</sup> فكيف حكموا بها هنا لأمور التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة و النقصان وهي غير موجودة و سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد .

أقول : في الجواب إن المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل لكنها موجودة بالقوة و على الإجمال <sup>(٢)</sup> فإن نسبة وجود الأشياء إلى مبدأها الفاعلي نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذات ماهياتها و هذه النسبة أشد

(١) شبهتهم إجراء التطبيق في العوالم الماضية بخرى سلسلتين باستقاط مشر دورات مثلا و حل الحكماء أنه لا وجود للمتقابلات في سلطة الزمان حتى يحكم عليها بالزيادة و النقصان و يطبق الوجبة تستمعي وجود الموضوع فهكذا يقال هنا في المقوى عليه للقوى الجسمانية فإن النير المتناهي المدى و المدى سبيلها سبيل الزمان المتناهي و المدى اللايفي - س ر ه .

(٢) المراد بالقوة : الشدة ، و بالاجمال : البساطة و الاطواء لا الاستعداد و اللحاظ الاجمالي و ذلك بناء على المقدمة البديهية التي هي ان معطى الشيء ليس ماقدراً له بل واجداً إياه فكان المقوى عليها لها وجودان أحدهما التحرك على التي هو اندماجها في القوة و ثانيها وجودها الفرقي و التقاضي ، و المصحح لوجود موضوع الوجبة هو الأول و مراده بالاستعطاق أيضاً ليس المعنى المصدري و الاضافي بل المعنى الذي ذكرناه في القوة و الاجمال - س ر ه .

وأكّد فأرّ جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوّة على أمر وكل القوة كذاك  
فالحكم بأنّ ما يستحقه الجزء أنقص مما يستحقه الكل ليس حكماً في الحقيقة على  
معدوم فالاستحقاقان موحودان لهما وإن لم يوجد مستحقا هما فكون القوة قوة  
على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده في  
القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح  
الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا ، ونحن إنما فرضنا كون القوة  
غير متناهية أو متناهية لأحال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة  
واستحقاقها ، وحكمنا بأنّ استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ، ومن هاهنا  
يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهياً فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من  
وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة .

الرابع إنّ الأرض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد  
عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم .

أقول : الحق في جوابه أن يقال : إنه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في  
مقامه وفعله وحاله أبداً ، فهذا أيضاً مما يجزم العقل لأحله في الحكم بعدم بقاء شيء  
من الأجسام دائماً<sup>(١)</sup> . وإن كان بحسب استقلال نفسه أو بزيادة المبادي إمداداً عليها  
مر من أن كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة  
ذات تأثير غير متناه ابتداءً امتنع كونها كذلك توطاً ، والذي أجاب به الشيخ في  
المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم وليس فعلاً وليس<sup>(٢)</sup> مما لا يتقسم بالزمان

(١) أي جوهراً و دائماً فعلاً من تجدّد صغاتها فكل قوة قوي متعاقبة و هي متناهية  
و كلها آثارها و لكل واحد أثر واحد لكن التعاقب على وجه الاتصال كما في الحركات  
المرئية بل على وجه الشخصية مادام الاتصال معصوفاً بملأوة و الشخصية المستعديتين من  
وجودها و وجهها إلى الله تعالى هذا من جانب الفاعل و نفس مقبول بملأوة وحدة الهيولى  
و القابل للصحة لأن يقال هذا ذاك . س ر ه

(٢) أي السكون زمني ، والفرض دفع توهم كونه فعلاً من كونه زمانياً . س ر ه .



و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل و إلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لاعت تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى .

فلقائل أن يقول : هب إن السكون عديم لكن حصول الأرض في حيزه من مقولة الأين و هو عرض من الأعراض ، و كذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و عاداتها و سائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه و مستعادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل .

الخامس المعارضة <sup>(١)</sup> بدورات الأفلاك فإنها غنطعة بالزيادة و النقصان وهي غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تنامي القوتين المحركتين لهما فيجب تنامي الحركتين ، و إن لم يلزم من ذلك تنامي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة و جزئها تناميها .

والجواب إن اختلاف القوتين لكرة القمر و لكرة زحل بالمهاية والنوع لا بالجزئية و الكلية فذلك خارج من مبحثنا فإننا إن جزء القوة استحقاقه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تنامي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلا بالمقدار ، و أما حركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق و حركاتها أيضاً متخالفة الحقائق ، فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمية ، و هذا كما إن الخط المستقيم و الدائرة لانسبة

(١) الأولى المناقضة بدل المعارضة لأنها تفسر تفصيلى متوجه الى مقدمة من مقدمات

الدليل و هي النقطة القابلة بان القوى عليهما مختلفان بالزيادة و النقصان فيتناهيان و في المعارضة يؤخذ تقيض المطلوب و يستدل عليه بدليل آخر من غير قدح في دليل المطلوب لأنها المقابلة على سبيل الممانعة و بسكن التوجيه و جعلها معارضة اصطلاحية بأخذ تقيض المطلوب و جعل ما ذكره دليلاً عليه كما لا يخفى تحريره - س و ه .

مقدارية و عددية بينهما وقد مر إن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما <sup>(١)</sup> فليس لأحد أن يقول : دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بيننا إن المعلوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزءاً للآخر .

السابع المعارضة <sup>(٢)</sup> بالنفوس الملكية فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالا غير متناهية من الإرادات و التحريكات . وقول من يدفع هذا الإشكال : بأن محرك الفلك عقلية ، ضعيف لأن القوة العقلية إذا حرّكت فاعلا أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أعادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفعلى الغير المتناهية جسمانية ، وإن كانت القوة العقلية مفيدة للمحرك لم يكن القوة الجسمانية مبدئاً لتلك الحركة فلا يكون المحركة حرّكة <sup>(٣)</sup> لما مر إن الفاعل القريب للمحرك

(١) أي لا تستبعد فيما ذكرناه من أن الكلام في الفوتين التشابهيين طبعا بحيث لا تفاوت إلا بالجوية و الكلية و لا نسبة بين المتعاقبين بالنوع حتى لا بالازديدية و الانقصة إذ لا سعة بينهما و سعة المقدار و الصورة الجسدية لا تضر لانهما شيء و القوة شيء آخر لأن الكلام في تفاوت الاستحقاقين لا المستحقين حتى يقال يصح الحكم عليهما بالازديدية و الانقصية لتعق النسبة بين مبدئ آثارهما و زعماني حركاتهما بهما عدد و زمان أو يقال اما علم بالضرورة ان آثار كرات زحل جزء آثار كرات القمر اذ تقول المستحقان غير موجودين و الاستحقاقان الموجودان متعاقبان بالنوع و المراد حقيقة الاستحقاق و مبدئه لا المعنى المصدري كما مر - س د ه .

(٢) و ان جعلناهما متضايا جماليا قلنا لو كان دليلكم بجيب مقدماته صحيحا لزم تنامي حركة العلك و هو خلاف معتقدكم بيان اللزوم ان كل فلك له اجزاء متشابهة في العدد و الاسم و متشابهة للكل فيهما و قوة الجزء جزء قوة الكل و تحريك الجزء ينتهي و كذا تحريك الكل ولو خصصت القاعدة الخفية لم تجز - س د ه .

(٣) و ايضا المجرى الشديد القوة في الناية بفعل الحركة لا في زمان و الزمان من لوازم الحركة و قد مر - س د ه .

لا بدله من تغير حال وسنوح أمر والمفارق لا يكون كذلك<sup>(١)</sup>.  
و أيضاً الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا  
بقوة جسمانية فيه<sup>(٢)</sup> فالمحرك لا محالة قوة جسمانية .  
وأجيب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المعارق<sup>(٣)</sup> و  
لكن بواسطة تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات  
لا على الواسطة .

أقول: هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقا، قوة جسمانية مدّة غير متناهية  
و كونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة  
الجسمانية مهتداً لا فاعيل غير متناهية فإن الواسطة إما بمعنى الواسطة في الثبوت<sup>(٤)</sup>

(١) كاضمان ارادات في الشوقية و تحريات من الناية في الطبيعة - س ر ه .  
(٢) و الا لزم التخصيص بلا مخصص في الفاعل و التخصيص بلا مخصص في  
القابل - س ر ه .

(٣) الجيب هو الشيخ في الاشارات بل اثبت به القول بالحركة الدائمة و ان  
كانت الحركة الدائمة الفلكية بالنفوس النشطة مستقلة لزم انقطاعها . ان قلت: اذا جاز  
وساطة القوة الجسمانية في صدور افعال غير متناهية فليجز في العنصریات . قلت : لا يجوز  
هنا لان القابل هنا اما عنصر بسيط فهو قابل الفساد و اما مركب فكل مركب يتحلل .  
وايضاً لا مبادئ مجردة حقلية كلية في الباطن و المركبات الجمادية و النباتية و الحيوانية  
عنهم بل لا مبادئ شاعرة نيا دون الحيوانات و اما عند اهل حكمة الاشراف فلكل مع  
هقل مجرد مبدء للآثار و الشيخ الرئيس لا يقول به - س ر ه .

(٤) الواسطة في العروض ما يتصف بالحقيقة بما يتوسط فيه ويتصف ذو الواسطة  
به بالعروض كما في السفينة و جالسها حيث يتصف الجالس بالحركة بوجه و لكن يصح  
سلب الحركة منه بالحقيقة و الواسطة بالثبوت القابل لها ما يتصف لاجله ذو الواسطة  
بما يتوسط فيه بالحقيقة سواء اتصف نفس الواسطة به كالنار في وساطة سخونة الماء ام لا  
كالشمس فيها لان الشمس لا حارة ولا باردة و كذا كل فلك و فلكي و اذا عرفت ذلك  
علت ما في كلام المصنف قدس سره - س ر ه .

أو الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المنتهية .

قال الإمام الرازي : قول من قال بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له : إن كنتم تعتنون بقولكم إن القوى الجسمانية لاتعمل أفعالا غير منتهية إنها لاتكون مؤثرة في أفعال غير منتهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر إن القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الأفعال بعد ذلك لاتحتاجون إلى بيان إنها لاتؤثر في أفعال غير منتهية لأن هذا قد دخل في الأول هذا بل يوعم خلاف ذلك القول إذا يوعم إنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال منتهية مع أنكم لاتقولون بذلك . و إن عنيتم به إن القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المنتهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم تجوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير منتهية فناقضتم أنفسكم في سلب شيء تارة و تجوزة أخرى .

أقول : قد أجاد وأسباب في هذا البحث ولا مدفع له (١) إلا بالرجوع إلى (٢)

(١) أقول بل في المدفع مندوسة فإن التأثير للقوى ثابت في مقام ثان الوجود شيء و الموجودات شيء و قد قالوا لا مؤثر في الوجود إلا الله و هذا لا ينافي أن يكون الحرارة اثر طبيعة النار مثلا بها هو حرارة و تارون كانت الحرارة بها هي وجود اثر الحق تعالى و هذا كقولهم الفاعل الإلهي السيد للوجود هو الله تعالى و مع ذلك يقسمون الفاعل إلى الفاعل بالطباع و الفاعل بالمادة و الفاعل بالمتانة و الفاعل بالقصد و بالذات و بالعرض و نحوها و إذا سئلهم الملة الفاعلية للسبب يقولون هي التجار و أن المادة كذا و البعد للسبب ما يتوقف هو على وجوده ثم على عدمه و لكن وجوده بها هو وجود من الله تعالى ، ومن مشرب آخر بالنظر القضائي لا مؤثروا فاعل إلا هو و بالنظر القدرى فالقوى الضلية مؤثرات و فاعلات بحول الله وقوته «فكانه خير ولا قدح و كأنها قدح ولا خمر» وهذا النظر احتاجوا إلى أن يقدوا فضلا لتأثير القوى ، و أما المدفع الذي ذكره قدس سره من تجدد القوى بنحو الاتصال حتى في الأملاك فهو أيضا حق متين لا الجدل عليه كما مر غير مرة - س و ه - .

(٢) لا ينبغي أن هذا الجواب لو تم لا بطل قاعدة البحث عن اصل امتناع كون القوة الجسمانية غير منتهية - طامد .

إلى تحقيقنا في تجديد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجديدها و دثورها ، ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد سيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية .

و التحقيق إن جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية <sup>(١)</sup> ولها أيضاً حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية و توجهاً غريزياً إليه لأنه الوجهة الكبرى فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية و سكنت إذ فلتت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله ، فالأجسام والجسمانيات كلها طبائع كانت أودفوساً فإنها متجددة حادثاً دائرة و ماسواها باقية ببقاء الله الواحد القهار ، وسينلى عليك ذلك من ذي قبل إنشاء الله تعالى .  
السابع هو إن القوة إما أن تنتهي إلى زمان يسير انعدامها فيه واجباً لذاته أولاً يكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو محال و إذا كان الفاعل و القابل ممكناً التأثير و التأثير و الشرائط أيضاً ممكنة البقاء أبدأ فكيف يمكن أن يقال إن القوة بمنع البقاء أبدأ و متى كانت باقية كانت مؤثرة فإذا القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير بمنع الوجود .

أقول : الوجوب والإمكان والامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود <sup>(٢)</sup> فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظراً إلى نفس تلك الماهية ، وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات بمنع الدوام نظراً إلى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها للشوائب

(١) فكونها متعلقة بالتأثير والتأثر على هذه الطريقة الإيفية خفيف المؤنة سهل الإثبات إذ كل قوة قوى متعاقبة وكل منها متناهية الوجود والتأثير . إن قلت : ما تقولون من عدم تنامي القوة بهذا النحو أي الاستمرار والتجديد . قلنا : هذا داخل في عدم انقطاع الفيض الذي هو مبرهن وتجويز الاغطاع خروج عن سنة العقل ومسلوك الديانة - س ر ه .  
(٢) أي لا الوجود المطلق و قد مر أيضاً أن معيار الإمكان مطلق الوجود أي وجود كان من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فردما ، و معيار الامتناع عدم قبول مطلقة من باب ولع الطبيعة برفع جميع الأفراد - س ر ه .

العدم والدثور ، و أمّا ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لذاتها بل لما يوجد من القواصر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فإن القوة وإن كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجباً فكذلك ها هنا ؛ فليس بشيء لأن كثيراً من الموجودات يستحيل بقاءها وإن فرض دفع جميع القواصر هذه ، كيف وما من ممكن إلا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود .



## المرحلة التاسعة

في القدم والحدوث و ذكر أقسام القدم و التأخر و فيه فصول

### فصل (١)

في بيان حقيقتيهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين <sup>(١)</sup> أحدهما بالقياس و الثاني لا بالقياس فالأول كما يقال في الحدث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

(١) لا شك ان الاجات الفلسفية من موضوعاتها العامة انما تعتمد باقتناصها من المفاهيم المرفية بالفناء جهاتها الاعتبارية بنوع من التجريد و التميم كالوجود و العدم و الزمن و الخارج و الوحدة و الكثرة و غير ذلك فمن جعلتها الحدث و القدم فالتناس يأخذون احياناً مبدءاً زمانياً مما مضى ثم ينسبون اليه موجودين زمانيين كانا حينئذ مثلاً مختلفي النسبة اليه بالقرب و البعد فيسبون ما هو اقرب من المبدء المذكور و هو الذي كان ما مضى من زمان وجوده اكثر قديماً ، وما هو ابعد وهو الذي كان ما مضى من زمان وجوده اقل حادثاً ؛ فسروا الابد قديماً بالنسبة الى زيد الابد و هو حادث ، ونوح قديماً بالنسبة الى موسى عليهما السلام و هو حادث ، ولازم هذا الاعتبار ان يكون الحادث مسبوق الوجود بالقديم من غير عكس وان شئت قل : الحادث مسبوق الوجود بانه لم يكن حين كان للقديم وجود من غير عكس و هذا المعنى اللازم اذا اخذناه وصفاً حقيقياً و نسبناه الى الوجود العام كان الوجود العام منقسماً الى قسمي القديم و الحادث وضح ان الوجود اما مسبوق الوجود غيره و ان شئت قل مسبوق الوجود بالعدم و هو الحادث اوليس كذلك و هو القديم ، ثم انهم وجدوا ان هذا الوجود الذي يبعث عن وصفي الحدث و القدم به ينقسم الى ثابت و سيال و ان حكم الحدث و القدم يختلف فيهما حيث ان السبق و اللاحق و القبلي و البعدي اذا تمثلا في وجود سيال لم يعامج القبل فيه الحد و جوداً بخلاف ما في الوجود الثابت كتقدم الملة على المطول و هي يجاميه وجوداً و تقدم العدم الذاتي لاهية المطول و هو يجاميه وجوداً ولذلك فسوا الحدث و القدم الى قسمين الزماني و الذاتي كما ذكر في المتن - ط مد -

من زمان وجوده و في القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان ، و أما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدث و القدم الزمانيين ، و ثانيهما الذاتيين فمعنى الحدث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجماع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل ولا ينفرد إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً هذا خلف ، و لذلك قال المعلم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان إن الموصوف بالقبلية و البعدية إنما يكون نفس الزمان بمعنى إن ذلك من الأوصاف الذاتية لهاية الزمان فضلاً عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلية باعتبارين بالقياس إلى ما سيأتي منه و نفس البعد و البعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يستريه حدوث بالقياس إلى عدم و إن كان الحدث و التجدد عين ذات الزمان ، و الحركة و الزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لهاية الحركة ، و معنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده <sup>(١)</sup> ، و الزمان بهذا المعنى ليس

(١) كان لازم تعريف الحدث الزماني بحصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجماع القبلية أن يعرف القدم الزماني بعدم كون الشيء بعد عدم زماني لأن القدم سلبية بالنسبة إلى الحدث ولو عرفه بذلك كان نفس الزمان قديماً زمانياً و كذا المفاصل من البادة بالكلية غير أن معنا نكتة و هي أن الحدث و القدم متقومان في ذاتيهما بمعنى السبق و اللحق و إنما يتحقق سبق و اللحق إذا كان هناك مبدء ثابت يتحقق القبل و البعد بحسب نسبة القرب و البعد إليه ، ثم يترتب على ذلك تحقق الحدث و القدم كنسبة الواجب و الممكن إلى مطلق الوجود أو الوجوب و نسبة عدم الوجود إلى الباهية و على هذا يمكن أن يتحقق القسمان الحادث و القديم جميعاً في الحدث و القديم لا يمكن فرض مبدء كسقوط الوجود أو الوجوب للواجب و الممكن جميعاً نسبة إليه ، و اما الحدث و القدم الزمانيان فإنا يمكن فيه الحادث الزماني لصحة فرض مبدء زماني للحادث إليه



بقديم<sup>(١)</sup> لأن الزمان ليس له زمان آخر ، وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان ؛ فمقال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ ، وسنعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود . وثانيهما الغير الزمانين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستنداً إلى ذاته بذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً في كل الزمان أو مرتفعاً عن أفق الزمان والحركة ، وهذا هو الحدوث الذاتي .

## فصل (٢)

### في إثبات الحدوث الذاتي

و المذكور فيه وجهان<sup>(٢)</sup> .

الأول إن كل ممكن فإليه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود ، وما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون محدثاً حدوثاً ذاتياً .

ثانية و مع ما هو أقرب نسبة إلى ذلك المبدء كجميع العوالم الزمانية واجزاء الازمنة ، و اما القديم الزماني فقير متحقق الوجود البتة لاستلزامه فرض شيء له نسبة إلى مبدء زماني لا يسبقه إليه شيء غيره ولا شيء في الوجود على هذا التبع اما الزمانيات واجزاء الازمنة فظاهراً و اما نفس حقيقة الزمان و كذا المفارقات من المادة بالكلية فلا نسبة لوجودها إلى مبدء زماني البتة ، ومن هنا يظهر وجه عدول المصنف و في تعريف القديم الزماني من مثل قولنا : كون الشيء بحيث لا يسبقه زمان إلى مثل قوله : كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده ثم نفيه بذلك القدم الزماني عن نفس الزمان و عن المفارقات من المادة بالكلية ما فهم ذلك - ط م - .

(١) إذا قيل هو كون الشيء بحيث لا أول زماني لوجوده لصديق على الزمان و المفارقات و لعل نظر صاحب المطارحات إلى هذا - س د - .

(٢) الوجهان بشرط كان في إثبات أن كل ذي ماهية وإن شئت قلت كل ممكن أو كل

ويرد عليه إنه لا يجوز أن يقال : الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا يمكن الوجود بل الممكن مالا يصدق عليه إنه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه إنه من حيث هو هو ليس بموجود ، و الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما إن<sup>١</sup> الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضاً من عدم عله فإنه كان استحقاقه الوجود و العدم كليهما من الغير و لم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإنه لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده .

وذلك أن تقول في الجواب : إن المراد من العجة المذكورة<sup>(١)</sup> إن الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود و العدم<sup>(٢)</sup> و هذه الاستحقاقية وصف عديم ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية<sup>(٣)</sup>

المطلوب فإنه حادث ذاتي و يلزمه أن الواجب قديم ذاتاً لعدم مسبوقة وجوده بعدم وإنما يختلف الوجهان باختلاف تفسيرهم الحادث الذاتي فالوجه الأول مبني على تفسير الحادث الذاتي بكون وجود الشيء مسبقاً بعدمه لذاته و الثاني على تفسيره بكونه مسبقاً بغيره لذاته وإنما يختلف التفسيران بحسب جليل النظر ودقيقه فإن النظر الدقيق يقتضي أن عدم لا تفرد له في الإيمان إلا في ظرف انتزاع العقل عدم كل ماهية موجودة من غيره من الوجودات مسبوقة وجود الشيء بعدمه بحسب الدقة هي مسبوقة بوجود عله - ط مد .

(١) يمكن أن يناقش فيه بأن لازمه كون استحقاق الماهية للوجود مسبقاً بالاستحقاق الوجود و ليس بالمطلوب و إنما المطلوب كون وجودها مسبقاً بعدمها لذاتها، لكن يدفعه أن المراد بذلك كله أن الماهية موضوعة للوجود بحسب النظر العقلي و الوجود معمول عليها و المعمول متأخر بالضرورة فالوجود مسبق بحسب مجال للماهية يناقضه و هو العدم - ط مد .

(٢) الأولى أن الممكن في ذاته لا يستحق الوجود و العدم لأن السلب لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف الإيجاب و البرتبة خالية عن الوجود و إذا ضرب الشيخ في كلامه الذي ينقل بكلمة أو الإضرابية عن قوله يستحق العدم أو انفرد إلى قوله أولاً يكون له وجود لو انفرد - س ره .

(٣) أي لا مطلقاً فإن اعتبار الوجود متقدم في نفس الأمر على كل الاعتبارات - س ره .

عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أي مغايرة للوجود .

قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ و كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أولا يكون له وجود لو انفرد : إن الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي و إن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أولا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لا نها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفردا هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم ، وأما باعتبار العقل فأفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود و العدم معاً و لفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أولا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه إنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن العمل لا يعطف على الاسم انتهى (١) .

و اعلم أنك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية انصاف الماهية بالوجود و تصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي (٢) و تقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودي (٣) سابق لها على حال

(١) يريد به عطف قوله : ( لا يكون له وجود لو انفرد ) على العدم من قوله : يستحق العدم لو انفرد » ط مد .

(٢) يعني أن يصح عليك فهمه باعتبار ما سمعت الآن من أخذ اللااستغناية بنحو السلب و السلب نفى معنى و موضوعه ليس بشيء إذ يصدق السلب بانتفاء الموضوع ما بن التقدم للعدم فاستشر ما سبق في أوائل الكتاب من كيفية الانصاف ، و حاصله أن تجريده الماهية من كافة الوجودات و تغليبها تحلية و احتفاف بالوجود بالعمل الشايع و بهذا الاعتبار يتصحح التقدم للعدم اعني هذا التحرير و لكنه العمل الاول تجريده عن الوجود و عدم و بهذا الاعتبار يتصحح ان التقدم عدم فصدق ان الحدوث مسوقية الوجود بالعدم - س و ه .

(٣) أنا قال هذا لان التقدم بالتجهر عنده باطل لاعتبار الماهية و اما عند الدليل :-

وجودها ، و كل اعتبار أو حيثية سواء كان وجودياً أو عديمياً إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقلل إنها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك ، لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه وهو إن<sup>١</sup> للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصنفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقاً من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي والافتراء الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضاً فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهبولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود ، و من حيث أن<sup>٢</sup> لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود .

و أما الوجه الثاني<sup>(١)</sup> فقد ذكرنا إن كل ممكن الوجود فإن ماهيته ماهرة لوجوده و كل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلا لكانت الماهية موحودة قبل كونها موحودة فإذن لا بد وأن يكون وجوده مستفاداً من غيره ، و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات ، و كل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات ، و بهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له ، و شكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها ، لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجمولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى ، و قد أشرنا إلى أن لها ضرباً آخر

---

بإصالتها فالماهية متقدمة بالتجهر مع لاستعاقبتها على استتادتها بنور الوجود ولا يؤخذ الوجود هنا ملاكاً و يقال له التقدم بالقرور و التقدم بالمعنى و المقابل تقدم الماهية على الوجود المحقق الدوائى و السيد المحقق الداماد وتابعوه - س ر ه .

(١) يستخرج من هذا الوجه ان الحدوث الذاتى مسبوقية الوجود بالغير كما يستخرج من الوجه الاول ان الحدوث الذاتى مسبوقية الوجود بالعدم و السبق فيهما بالذات أى القدر المشترك بين السبق الملى و السبق بالتجهر و التمرىف الاول اهم من الثانى بتعميم الغير حتى يشمل العدم و يشمل الملة - س ر ه .

من التأخر قلها ضرب آخر من الحدث وهو الفقر الذاتي<sup>(١)</sup> أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله ، و بعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود منقوماً بغيره و الماهية لاتعلق لها من حيث هي بجاعل ، و ليست هي أيضاً بما هي هي موجودة فلا حدث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلا الواجب ، ولا بأس بأن يصطلح في القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم .

### فصل (٣)

في ان الحدث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث (٢)

قال بعض الفضلاء : ليس حدث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال و إلا لكان كل موجود حادثاً ، ولا العدم السابق من حيث هو عدم و إلا لكان كل عدم حدثاً بل الحدث مسبوقية الشيء بالعدم و هي كيفية زائدة على وجوده و عدمه<sup>(٣)</sup> . ثم قال : فإن قيل تلك الكيفية أمي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدث الحادث قديماً هذا محال . فنقول : كما إن الوجود موجود بذاته فالحدث حادث بذاته .

أقول : أولى كلام هذا العاقل يناقض آخره فإن الحدث إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ،

(١) فيه إشارة الى ان الحدث ينوع بنوع اقسام التقدم و التأخر و هو كذلك كما أومأنا اليه في صمو البحث - ط مد .

(٢) كونه مؤخر كيفية زائدة هيئية قول ضعيف غاية الضخامة كما اشار اليه المصنف « قدس سره » و المحققون على انه من العقولات الثانية التي اتصاف العروضات بها في العين لكن عروضها لها في العقل و بعبارة أخرى وجودها الرابطة في العين ولا وجود نفسى لها فيه بل هذا قريب من الشك عليه حتى انه حال عند مثبتي الحال عروضه لوجودات العادة عروض بحسب المعلوم لا عروض بحسب الوجود - س ره .

(٣) في الكبرى مطلقة مان السبوعية إضافة لا كيف - س ره .

و يكون لها وجود زائد على ماهيتها ، وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضاً على ماهيته و على وجوده أيضاً لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها (١).

و أيضاً الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما ، ولا يمكن أن يكون عرض هو عبارة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ، ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالاضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية ، والوجود و إن كان مختلفاً باختلاف الماهيات على الوجه الذي قد منا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها .

وأيضاً يلزم أن يكون لعدم الحادث كيفية و جودية زائدة عليه عرضة له على اعتراقه ؛ فالحق في هذا المقام أن يقال : مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجبرئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس

(١) يبطل قوله إن الحدوث حادث بذاته إذ معناه إن ذاته الحدوث كما إن معنى كون الوجود موجوداً بذاته إن ذاته الوجود و إذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفاً وبالجملة المصنف « قدس سره » استدلل على مغايرة الحدوث للكيف بوجود أولها اتفاقهما تطلقاً لقوله لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية يحتل متبين أحدهما أن ماهو الحدوث بالحلل الأولي غير ماهو الكيف به برهاناً وإن لم يسله القائل الذي يقول إن الحدوث كيمية ، وثانيهما إن ماهو الحدوث بالحلل الشايع غير ماهو الكيف لأنه مما يطرؤه بل مما يطره نفس الحدوث بالحلل الأولي فهو زائد عليه ، وثانيها إن الحدوث في كل مقولة بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات الحوادث والماهية الكيفية معنى واحد لا يختلف إلا بالاضافة بينهما أنه اضافة السبوقية و غير المختلف غير المختلف ، و قوله : « قدس سره » و الوجود و إن كان مختلفاً الخ إشارة إلى الحدوث المختلف وإن لم يمكن أن يكون تلك الماهية المتوائمة إمكان أن يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات الحادثة كما يقوله « قدس سره » إلا إن الوجود غير زائد عليها في الخارج وهذا القائل يقول بالزيادة مبهوتاً لقوله وايضاً يلزم الخ - س - و -

هوياتها الشخصية حادثة . و ليس حدوثها مستنداً إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن<sup>١</sup> الوجود هو المجهول بالذات لا وصف الحدث لأن<sup>٢</sup> كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة ذاتية له . والذاتي ليس معللة - فالحدث كالتشخيص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام مفهوم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسماء يعبر عنها بحدث كذا و حدث كذا كما علمت في بحث الوجود .

### فصل (٤)

في ان الحدث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة الى العلة المعدة و العلة المعدة هي علة بالمرض لا بالذات

أما إنه ليس الحدث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فلأنه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبدعات معلولة و ليس كذلك لأنها لا مكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح . قالت الحكماء : الحدث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم و هي صفة لا حقة لوجود الشيء و وجوده متأخر عن تأثير العلة فيه ، و تأثير العلة فيه متأخر مما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمنع أن يكون الحدث علة للحاجة أو شرطاً أو جزءاً للعلة و إلا لكان متقدماً على نفسه بمراتب و ذلك ممنوع .

أقول : و في قولهم إن<sup>٣</sup> الحدث صفة لا حقة للوجود تسامح لما علمت أن<sup>٤</sup> الحدث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث ، و قد مر أيضاً إن<sup>٥</sup> كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدر في المقصود بالحاصل أن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتياج إما لا مكانه أو لحدوثه بوجه<sup>(١)</sup> لأننا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واحداً قديماً ، وهذا

(١) أي استقلالاً أو شرطاً أو شرطاً فالمراد بارتفاعهما ارتفاع كل واحد منهما كما هو معاد كلنى اما و ادنىكون قوله واجباً قدماً على سبيل التوزيع و كون السبب القديم

الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت إن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدث وقد بطل أحدهما وهو الحدث بقي الآخر وهو كون الإمكان محوفاً لا غير . أقول : الحق إن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقاً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه ، وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً ، والوجود أيضاً كما مر عين الشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه ، والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمّل العقل ، ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علة لحاجته إلى المؤثر لما مر إن إمكانها قبل وجودها أي انصافها بالوجود <sup>(١)</sup> لأن هذا الانصاف أيضاً في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجى كما سبق ، وأما أن الحدث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض <sup>(٢)</sup> ولأن كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود ، وهذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط <sup>(٣)</sup> بل يتفاوت شدة وضعفاً قريباً وبعداً ، والقريب استعداد

غير محتاج إلى السبب انما هو على قول اكثر المتكلمين ويحتل ان يراد بالوجه الشرطية والشرطية فيكون المراد بل ارتفاعها ارتفاعاً جسيماً ، وقولهم الى قوله على وجودها أي الوجود بها هو مضاف الى الماهية وهذا مجمل يفصله قوله « قدس سره » ونحن لا نكر الخ - س - د .

(١) و عبارة اخرى إمكانها قبل الوجود الراجح للوجود بالنسبة الى الماهية بمعنى ان الإمكان قبل وجود الممكن بها هو وجود الممكن إذ الوجود مضاف اليه بالمجرد والاولى ان يقال مرادهم يكون الإمكان علة الحاجة انه واسطة في الاتيات للحاجة لانه واسطة في الثبوت لها - س - د .

(٢) هذا انما يعبر في الحدث الزمانى وهو ظاهر - ط - مد .

(٣) فقط تأكيدياً للفظ الجرد والحاصل ان هذه العلة بالعرض هي الإمكان الاستعدادى ، ومنشأ الحدث له عبارة عن وساطته له في الاتيات لان الثبوت كما وجهنا به قول الحكيم وهو المدم الذى من الاسباب - س - د .



و البعيد قوة ، فلا يخلو إما أن يكون جوهرأ أو عرضأ ولا يجوز أن يكون جوهرأ يقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شيء<sup>(١)</sup> ، و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بما يمكن واحد قائم بذاته أولى من غيره<sup>(٢)</sup> فلا بد لا يمكن الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضأ في موضوع ، و على أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده<sup>(٣)</sup> لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمراً لاتعلق له بالحادث فإنه ليس كونه إمكانأ لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانأ لغيره ؛ فحامل قوة الحادث وإمكانه لا بد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه<sup>(٤)</sup> فإمكان الحادث و إن كان في ذاته أمراً وجودياً لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوة عليه لا بد و أن لا يجمع وجوده و فعليته ، و لذا عدّ بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث<sup>(٥)</sup> فكان العلل عندهم لا خمسة العدم و الفاعل و الغاية و المادة و الصورة ، و التحقيق إنه ليس من العلل الذاتية بل علّة

(١) أي بحيث لا حلول له أصلاً كالجسم و كالبهولي فبني العلول في الموضوع و العلول في المادة ولذا احتل بعد نفى القيام بالنفس كونه صورة في مادة ثم لم يتعرض لإبطال كونه صورة بظهور بطلانه - س ر ه .

(٢) لأن نسبة التفصل إلى الجبيع على السواء - س ر ه .

(٣) تنطبقا لمعنى العدد السابق ذكره - س ر ه .

(٤) الأولى كموضوع المرض و الثاني حامل الصورة و هو المادة و ثالث البين بالنسبة إلى النفس الناطقة - س ر ه .

(٥) وهو أحد الرؤس الثلاثة في كلام أرسطاطاليس كما نقل السيد المحقق الداماد « قدس سره » عنه قال إنشاء العليقة لأمن موجودات واحداتها لأمن متضمنات ، خلق الرؤس الإواهل كيف شاء ، دبر الطبائع الكلية من تلك الرؤس على ما شاء ، والرؤس أول العليقة و ابتداء ما انشاء البهري هو وجل ، و الطبائع و ما كان من اختلاف خلق الطبائع تفرع من تلك الرؤس فالرؤس ثلاثة لامعاله أولها و أكرمها الصورة و الثاني البهولي و الثالث العدم لا بومان و لا يمكن إلى آخر ما نقل - س ر ه .

بالعرض والإلزام يبطال عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية. و أيضاً تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمني و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللمقدم تقدم بالعرض لا بالذات ، و لعل مبنى قولهم بأن العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان (الحادث ظ) إن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة و الزمان و هما من الأمور الضعيفة الوجود الذي انتضاء كل جبر، بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها<sup>(١)</sup> ؛ فعلى هذا صح إن العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه .

## فصل (٥)

### في ذكر التقدم و التأخر والسامهما

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر ، و مما يذكر هاهنا إن من التقدم ما يكون بالمرتبة ، و منه بالطبع ، و منه بالعرف ، و منه بالزمان ، و منه بالذات والعلة ، و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما .

أما الذي بالمرتبة فكلما كان أقرب من المبدء الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بعداد قبل كوفة ، و هذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع ، و منه ما هو بالأعبار و الوضع وهو الذي يوجد في الأحياء و الأمكنة ؛ فالأول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الإنسان ، والثاني كتقدم الصنف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدء ، و يصح في التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً ، مثال ذلك إن جعلت

(١) أي الحركة العرضية التي في المفولات الأربع المشهورة منها هذا في تفسير كلام الفرم و أما عند المصنف « قدس سره » فالطيمة السبالة متشابهة الوجود بالعدم فتكون العدم من الأسباب الذاتية يسرى إلى الطيمة السبالة وقد فصلنا المقام في شرح الاسماء - س ر ه .

الإنسان أولاً فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم ، و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر ، و كذا في المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب ، و الطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات والصعات و الموصوفات كالأجناس المترتبة ؛ فانك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى <sup>(١)</sup> وإذا أخذت في الترول وجدت الأعلى أول ، وهكذا حكم التما كس في جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك ، وعلى هذه السلاسل يبتني إرمان النهاية عند القوم إذا اجتمعت أحادها <sup>(٢)</sup> .

و أما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين و الحطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر ، و الاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه .

و أما الذي بالعلية و هو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما إنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوحدان لأنه سبب للمتأخر .

و أما الذي بالشرف و الفضل فكما ية ال إن عمداً <sup>عليه السلام</sup> مقدم على سائر الأنبياء <sup>عليهم السلام</sup> .

و أما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجبرء المتقدم من الزمان متقدماً على جزئه اللاحق بالطبع ، فإن التقدم الزماني يقتضي أن لا يجتمع المتقدم المتأخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأتي اجتماع المتقدم للمتأخر ، و من ذهب <sup>(٣)</sup>

(١) فاعتبار التقدم بالرتبة يخرق هنا من اعتبار التقدم بالعلية فان التقدم بالعلية في سلسلة الملل و العلولات لا يتعكس بخلاف التقدم بالرتبة فيها - س و ه .

(٢) أي على الترتيب فيها إذ كل لانهاية ليست بمحال بل لانهاية في محتملات الوجود المترتبات و فهم الترتيب من لفظ السلاسل - س و ه .

(٣) إلى قوله بل باعتبار نفس السامية بل من لم يقل بهما أيضاً يلزمه أن يشك هذا التقدم وهو التقدم بالسامية الذي يقال له التقدم بالتجوهر فهاهنا الجنس والنصل متقدمتان على ماهية النوع هذا التقدم و كذا السامية عن لازمها من حيث هي لأن التقدم في الموضوعين ثابت في الرتبة مع قطع النظر عن الوجود - س و ه .

إلى أن\* أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده ، و كذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدم هو التقدم بالماهية ، و كذا من جعل ماهية الممكن مقدماً على وجوده لا باعتبار نحوه من الوجود بل باعتبار نفس الماهية .

وأما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموحودة به فإن\* الوجود هو الأصل عندنا في الموحودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني ، و كذا الحال بين كل شيئين اسمها بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما متصفاً به بالذات و الآخر بالعرض فلا أحدهما تقدم على الآخر ، و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن\* المتأخر بالشرف والعزل لا بد\* و أن يوجد فيه شيء من ذلك الفصل ، و غير ما بالطبع و العلوية أيضاً لأن\* المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر ، و ظاهر إنه غير ما بالزمان و ما بالرتبة .

فإن قلت : لا بد\* أن يكون ملاك التقدم و التأخر في كل قسم من أقسامهما موجوداً في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما آذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته . قلت : مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمحدار .

و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به ، و هذا ضرب خامس من أقسام التقدم و التأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن\* للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما<sup>(١)</sup> إن\* له شؤوناً ذاتية أيضاً لا ينظم بها أحديته الخاصة ، و بالحكمة وجود كل علمه موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا\* العلة العاملة بما يؤثر في شيء مغاير للماعل فتقدم ذات الماعل على ذات المعلوم فتقدم

(١) حتى أن المبادئ المتعارضة مغلا عن المعارضة شؤوناً تعالى الذاتية و فاعليتها درجات فاعليته ، و بالجملة المعيار في كون هذا التقدم ضرباً آخر كون المتقدم و المتأخر فيه في حكم شيء واحد بخلافهما في الضروب الباقية - س ر ه .

بالعملية <sup>(١)</sup> ، و أما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعملية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون و أحوار و له تطور من طور إلى طور ، و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي و إذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإرائه من التأخر و عرفت المعية أنني بإرائهما بحسب المعلوم .

## فصل (٦)

### ❖ ( في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام ) ❖

قد وقع للناس اختلاف في أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أيكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى ، و هل بالتواطؤ أم بالتشكيك ، و أكثر المتأخرين أخذوا إنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك :

فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو أن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم ، و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك إن تقدمه بالزمان ثم الذي للمتأخر

---

(١) أي تقدم ذات كل فاعل على كل متصل بالعملية و اما تقدم وجود كل فاعل على وجود كل متفعل فهو من هذا الضرب الغامض إذا الوجود الحقيقي ليس له حقائق مشابهة ولا جزيئات ولا اجزاء بل له مراتب مابه الامتياز فيها بين مابه الاشتراك وهي الشئون الذاتية للحق الواحد الاحد . إن قلت : كيف يقول المصنف « قدس سره » ليس في الوجود تأثير و تأثر و كنه مشعونه من ان المجبول بالذات وهو الوجود كالجامل . قلت : انه لا تأثير ولا تأثر باختار الاصل المحفوظ والنسخ الواحد . وأيضاً المجبول وان كان هو الوجود لكن بروز معموليته ليس الا بالماهية مالمهية واسطة في الاثبات لمفعولية الوجود . س ر ه .

من <sup>(١)</sup> الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له <sup>(٢)</sup> كما إن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلاً بل كل جزء من أجزاء الزمان مخفص بهوية لا توجد في غيره ، ثم قوله كلياً على الإطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالأمكن والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيد بما فيه التقدم ، وهو مع ذلك منقوص بما مر من حال أجزاء الزمان وغيره . وقال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر ، وهذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني ، أما بالنسبة إلى زمان

(١) به انما يشتركان في النسبة الى المبدء المتعين في الزمان يخلق به وجودهما مما ويختلفان بالقرب والبعد من المبدء المذكور هو قوتها معاً والمتقدم منهما القرب اليه بالنسبة الى المتقدم وسيأتي لذلك توضيح - ط مد .

(٢) اقول البلاك في التقدم الزماني ليس نفس الزمان بل الكون في الزمان وهو النشي وهو لا يقبل القسمة ، والزمان كم قابل القسمة او النسبة الى مبدء محدود كالان هو البلاك وهذا كما ان المكان ليس مافيه التقدم في التقدم بالمكان بل النسبة الى المبدء المحدود وقول الشيخ ميا سيأتي «فما كان له من مابيس للاخروا اما الاخر فليس له الا ما لذلك الاول» يشير الى ما نقله عن ذلك البعض بل ذلك البعض هو الشيخ فانه قال في الهبات الشفاء ان التقدم والتأخر وان كان مقولاً على وجه كثيرة فانها تنكأ تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث ما هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لاشيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم لكن المصنف « قدس سره » لما كان يصد الاعتراض وهو ملازم لطريقة التأديب بورد الله تعالى منجبه لم يصرح بالقائل والشيخ للاشارة الى ما ذكرناه من البلاك في الزمان قال بعد ذكر المبدء المحدود في المكان وفي الزمان كذلك ايضاً بالنسبة الى الان العاشر او ان يخرض مبدء فكان ينبغي ان يقيد الخ لاحاجة له لتعلية الحكم على وصف التأخر وقد اشتهر ايضاً ان قيد العيشة معتبر في التعاريف . - - -

ما فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر ، وأما الرمان الخامس فقد اختلعا منه فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الأولوية ، ولا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ، ثم إذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالرمان لم يجز أن يحكم بأن السابقة<sup>(١)</sup> بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة إلى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم والآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلا أحدهما ، وأما إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا أن أحدهما متقدم والآخر متأخر على أن في كل من التفسيرين<sup>(٢)</sup> قد أخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريف معناه .

وذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي .  
والظاهر من كلام الشيخ في السماء إنّه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ، ومع ذلك لا يحلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز<sup>(٣)</sup> وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه إن المشهور عند الجمهور

(١) ان قلت قدمهم من قوله بحسب التقدم سببية التقدم ومن قوله هذا ان التقدم متعلق الأولوية فكيف التوفيق قلت : لما كان سببية التقدم للأولوية مستلزماً لأن يكون المتقدم أولى بالتقدم حتى تكون التقدم حساً لأولوية المتقدم بالملك تدرج أولاً لا بطلان السببية بقوله فان المطلوب معنى التقدم وثانياً لا بطلان أولوية المتقدم بالتقدم - س ر ه  
(٢) هذا ليس عامر من قوله فان المطلوب معنى التقدم لان المقصود هناك ابداء الباصرة وحلها ابتداء التفسير بالاختي - س ر ه .

(٣) اي السني في الحقيقة هو القدر المشترك بين كل الاقسام الا انه كانهم تخطوا بالاقسام تدريجاً من الاظهر الى الاخفى فاستعملوا لفظ التقدم في كل معنى خفى اول ماتخطوا له على سبيل النقل او التجوز حتى بلغ الى حد الحقيقة الرتبة الخاصة وبالجملة على اصطلاح ادباء العلوم الجبرية اما وضع للثاني وما بعده وضاً تخصيصياً او تخصيصياً - س ر ه .

هو المتقدم و المتأخر في المكان و الزمان ، ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدء محدد ، و قد يكون هذا الرتبة في أمور بالطبع و قد يكون في أمور لا بالطبع بل إما بصناعة و إما ببخت و اتفاق كيف كان ، ثم نقل إلى أشياء آخر فجعل الفائق و العاضل و السابق أيضاً ولو في غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى كاللمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أمّا الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل متقدماً ، و من هذا القبيل ما جعل المخدم و الرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وإنما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ، ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة و من شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجوداً وليس في هذا إن الواحد يفيد الوجود للكثرة أولاً يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجودها بالتركيب منه ، ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدماً بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح .

وقال صاحب الإشراف في المطارحات : الحق إنه يقع على البعض بمعنى واحد و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز ، أمّا الحقيقي فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما مشتركاً في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإن العلقواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلعل التقدم عليهما بمعنى واحد ، و أمّا التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما . قال : ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا إن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازي ، و أمّا الرتبة الوضعية و إن كان



ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضاً و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل  
بعداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيزية و المكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان  
إلى الحجاز فإنه يصل أولاً إلى همدان أي زمان وصوله إليه <sup>(١)</sup> قبل زمان وصوله  
إلى بغداد ، ثم الرتبة الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدماً لاني ذاته <sup>(٢)</sup> بل  
بأخذ الآخذ فإذا ابتدء من الأدنى يسير الأعلى متأخراً و ظاهر إن هذا الابتداء  
ليس مكانياً بل إنما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ  
أدنى من مبدء زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضاً إلى الزمان وحاصل ما بالزمان  
رجع أيضاً إلى الطبع كما مر ، و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز  
فباعتبار إن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور يرجع  
حاصله إما إلى المكان أو إلى الزمان ، والمكان أيضاً يرجع إلى الزمان و يرجع في  
الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا <sup>(٣)</sup> فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى

(١) ان هنا تقديم لا بصلام احدهما الاخر لان الوصولين احدهما مقدم على الاخر  
بالزمان و اما البتة فاحدهما مقدم على الاخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان  
فكوله لا بذاتها ولا باعتبار الحيز و المكان فلنا باعتبار النسبة الى مبدء محدود وهي البلاك  
في التقدم الربطي و ضميا كن او طيميا و الشيخ قدس سره العزيز بناؤه في الانسب على  
تقبل الانقسام كارجاه القضايا الى القضية البتانة في المنطقيات ، و كأن الشيخ قصد فرعاً  
شامخاً هو ان حدوث العيني لمجموع العالم ليس الا حدوث الذاتي و انه ليس الا  
مبوقيته الحقيقية بالذات بذات حله سابقة حقيقة و اما حدوث الزماني له معنى مبوقيته  
بالعدم القابل بالزمان الموهوم كما قاله الاخاخرة او بالعدم الجامع سبباً بالتجوز فباطل  
هذه اذ ليسا سبباً حقيقياً لانه حصره في السبق بالذات - س ر ه .

(٢) لان الذاتي لا يختلف ولا يختلف و هذا يختلف باخذ الاخذ و فرض الفارضي  
حيث يغير المبدء المحدود فيتعاكس الامر و قوله و ظاهر الخ منناه انه لا تقدم ولا تأخر  
بالحقيقة و سدا فرضهما الفارضي كانا زمانين لاقباً آخر هو بالرتبة والجواب بمنزلة امر  
- س ر ه .

(٣) اي تقدم في المجالس او شروع لاني نفس ذلك التقدم ولا في مثله كتقدم العقل

غيره باشتراك الاسم ، وأخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق<sup>(١)</sup> ، وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالفات انتهى

أقول فيما ذكره موضع أنظار : الأول إن حكمه بأن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح<sup>(٢)</sup> لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

١ الاول على الثاني بالشرف فهناك عنده اطلاق التقدم من حيث الشرف بمعنى اشتراك اللفظ - س د هـ .

(١) فان اطلاق التقدم على البعض باشتراك اللفظ و على البعض بالتجوز و على البعض بالحقيقة - س د هـ .

(٢) لا ريب ان في الزمان عاملين يتقوم بها هذا التقدم و التأخر المشهود ان بين اجزائه اخصاصاً مقارنة فعلية كل حد من حدوده قوة ذلك المعنى السابق عليه بها هناك من التوقف الوجودي الخاص من العلية على القوة بحيث لا يجتمعان وجوداً فان القوة بعدها لانجام الفعل بعده كما ان اجزاء الحركة الاشتدادية لا يجامع الضيف منها الشد مع توقف منها من الشديد على الضيف ، و الثاني اجتماع الجزئين المشتملين على القوة و الفعل تحت وجود واحد متصل سائر الزمان من جهة اتصاله قبل الاقسام الى حدود بالقوة ومن جهة سيلانه و عدم تفرقه لا يوجد جزءه الا باقى اجزائه معدومة من غير ان تجتمع اصلا ومن جهة توقف فعلية كل حد على قوته في الحد السابق نوعاً من التوقف الوجودي يتقدم الجزء المشتمل على القوة على الجزء المشتمل على الصلة لقربه من البدء المتعين هناك وجوداً و هو مطلق ؛ فالتقدم والتأخر بين اجزاء الزمان « كما ترى » واجبان الى جهة الوجود وهي توقف وجود الفعلية في كل جزء على وجود القوة في الجزء السابق عليه لا الى جهة السابية ، وهذا يؤيد مذهب اليه شيخ الاشراق من رجوع التقدم و التأخر الزمانيين الى ما بالطبع خاية ما في الباب ان يقسم التقدم و التأخر بالطبع الى قسمين احدهما ما يستحيل فيه اجتماع التقدم و التأخر وجوداً كما في الزمان وتانيهما ما لا يقتضى ذلك كما في غير مورد الوجود السبيل . فان قلت : لازم ما ذكرت عدم اختصاص هذا النوع من التقدم و التأخر بالزمان ، فان الحركة مثل الزمان فيما ذكر من خصيصة الوجود الواحد المتصل السبيل المؤلف من اجزاء بالقوة كل سابق منها قوة للاحق التي هو فعلية ليجرى فيها ما يعبرى فيه بل الحركة

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع فصع جعله بذلك الاعتراق قسمًا آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ، وحيث أنها تحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع . على أن لا أحد أن يناقش في أن للزمان السابق تقدماً بالطبع على اللاحق وإن كان ترتيبه بالطبع وبين الممنين فرق<sup>(١)</sup> .

الثاني إن قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه<sup>(٢)</sup> لأن الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها<sup>(٣)</sup> لا بسبب أمر عارض

فهو الأصل في ذلك لكون الزمان عرضاً قائماً به . قلت : نسبة الحركة الى الزمان كنسبة الجسم الطبيعي الى الجسم التطبيقي فاما الزمان هو الحركة مأخوذة بسرعة معينة فالحركة مبينة تبعيها هو الزمان ولا يمكن اعتبار التقدم و التأخر فيها الا مع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم و التأخر بالذات و لا ينسب ذلك الى الحركة الا بالعرض . ط مد

(١) كأنه يشير الى ان الزمان متصل واحد لا ينقطع ولا تميز لأجزائه الا بالقوة ولا معنى حيثئذ للتوقف الوجودي بين اجزائه حتى يتم بينها تقدم و تأخر بالطبع و ان كان بينها على تقدير الانقسام ترتيب بالطبع اي ان لكل جزء منها موقفاً لا يتعداه ، وفيه ان الكلام في التقدم و التأخر على فرض الانقسام ، و توقف العملية على القوة وجوداً مسا لاساخ لغيره . ط مد .

(٢) وكان الشيخ اوجب ان المتقدم و التأخر غير مافيه التقدم و التأخر كما ان مافيه التفات في الماهيات و مافيه التفاوت هو الوجود و الحق مع المصنف « قدس سره » ادعى الوجود مافيه التفاوت و مافيه واحد فالزمان من هذا القبيل . سره (٣) لا ريب ان التجدد انما هو من اوصاف الوجود دون الماهية فالتقدم و التأخر ذاتيان لأجزاء الزمان بمعنى انتزاعها عن خلق وجوداتها من غير واسطة لا بمعنى كونها من اجزاء ماهية او من لوازمها ولما كان هذا الترتيب الوجودي مرتبطاً الى ما عرفت من حديث العمل و القوة كان التقدم و التأخر راجعاً الى ما بالطبع نهاية الامر ان يقسم ما بالطبع الى مالا يقتضي الانفكاك بين المتقدم و التأخر كاجزاء العلة مع المعلوم و الى ما يقتضيه كما بين اجزاء الزمان . ط مد .

له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما إن الوجود بنفسه موجود لا بوجود  
آخر والماهية به موجودة ، و لهذا فظائر و أمثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة  
في العدد و الأبيض في البياض .

الثالث إن حكمه بأن معنى التقدم في الشيء بالطبع و في الشيء بالعلية واحد  
غير سديد و إن وحد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ  
الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم و التأخر في  
كل واحد من الأقسام مختلف ؛ ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت  
و هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن الواحد من حيث أنه يمكن وجوده بدون  
الكثير و الكثير لا يمكن وجوده إلا و قد صار الواحد موجوداً أولاً مقدم على الكثير  
فأصل الوجود مطلقاً هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و  
الجزء و الكل مثلاً حيث إن كثيراً ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد  
الكثير إلا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل ، نست أقول من حيث وصف  
الجزئية و الكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة ، و لذلك قال  
الشيخ و قد حدث بأنه هو الذي لا يرجع بالنكافؤ في الوجود و أما في التقدم بالعلية  
فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا باعتبار أصله فإن العلة لا تنفك عن المعلول  
فالتفاوت هناك في الوجوب فإن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لا يجب  
إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول و في الأول التفاوت  
كان في الوجود فيكون نحواً آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى  
واحد يسمى بالتقدم الذاتي و هو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو  
في تأكيده ، ومن زعم الجاعلية و المجهولية بين الماهيات فيوحد عنده ضرب آخر من  
التقدم و هو ما بالماهية و ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود ؛ و ماهية  
الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجهول و ما تجوهرت هذه إلا و تلك  
متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي و هو

التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود و من عارضه ومعرضه (١)،  
و الحاصل إن ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء  
التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم و التأخر من الأمور الدسسية الاشتراعية واختلافها  
تابع لاختلاف ما اسندت إليه .

الرابع إن إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح لما  
علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت ، و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف  
ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان في هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه  
تفاوت بالكمال والنقص كالبياض و العلم و الرئاسة والذيلة والخير والشر ونظائرها  
مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضاً له تقدم على الأضعف بياضاً في كونه أبيض ،  
والأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم و التأخر  
شيء غير الوجود و الوجوب والزمان و المكان والترتيب فعدّهما قسماً آخر من التقدم  
والتأخر في غاية الاستحسان .

## فصل (٧)

❦ ( في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك ) ❦

و التفاوت

واعلم أن أثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس إلى أقسامهما  
مطلقاً أمر ضروري معلوم ، وأما إن ذلك يوجد في كل قسم بالقياس إلى كل قسم  
سواءً فلا يخلو اثباته من صعوبة ، ولهذا لم يتعرضوا له ، و ليس أيضاً من المهمات

(١) فيكون اطلاق الوجود على شيئية الماهية الغير الالية عن الوجود و العدم و  
على شيئية الوجود الالية عن العدم من باب ما يسي في العلوم الجزئية بمصوم الجواز و  
مصوم الاشتراك و قد اشير سابقاً الى ان الملاك في التقدم بالتجوز نفس تشبه الماهية  
وتقرؤها - سي ده .

كثيراً ، و الذي ذكروا هو إن التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان .

و قال بهمنيار في التحصيل : جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم والفرس كما عرفت ، و أما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتياً و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى ، و ليس معنى هذا القول إن هذا التقدم ليس قسماً مخالفاً لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه إن الزمان أمر واحد في الخارج <sup>(١)</sup> ليس له أجزاء إلا بحسب القسمة الوهمية ، و ما لا يتقسم لا يكون لأجزائه تقدم و تأخر ؛ فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى إنه ليس بموجود في الخارج لأنه ليس قسماً آخر من التقدم ، و هكذا الحال في كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضاً غير متحقق إلا في الوهم ، و الحق إن التفاوت بين الأجزاء الزمانية للهوية المتجددة المتقطعة أمر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فإرض بمعنى إن ما في الخارج بحيث <sup>(٢)</sup> للعقل أن يحكم بالتقدم والتأخيرين أجزاءها المقدارية الموجودة بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الانصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الأربعة و فوقية السماء ، و هذا لا ينافي أيضاً كون الأجزاء

(١) أقول على هذا البيان يكون الدليل اخس من الدعي إذ لا يشتمل الزماني برمان ذاته على ذاته فإن تقدم التقدم و تأخر التأخر كنوح و نينا عليهما السلام ليس بحسب القسمة الوهمية فالأولى أن يقال مراد بهمنيار قوله إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم أن المتقدم قد عدم في الخارج فلا بد في الحكم بالتقدم من احضاره في الذهن وهذا البيان يشتمل الزمان و الزماني كما ترى - س د -

(٢) فإن ذات الاجزاء متوالت ترتيبها السيلاني في الخارج وإن لم يكن بوصف الجزئية والاعتراق فيه وموضوع السوجية لا يقتضي اذيعن ذلك بل وجود منشأ الاعتراق لم يسمع وجود موضوع السوجية - س د -

متعابه الحقيقة لأن ما به التشابه و الثمائل فيها عين ما به التفاوت و التباين كما في أصل الوجود .

و بهذا يندفع ما قبل إن التقدم و التأخر متضايقان ، والمتضايقان يجب أن يحصل معاً في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخرين أجزاء الرمان .  
وذلك لأننا نقول : هذا النحور من الهوية المتجددة يوحداً المتقدم مع التأخر معاً في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعته عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلك لضف هذا الوجود و نقص وحدته .

## فصل (٨)

### ❖ ( في أقسام المعية ) ❖

و اعلم أن أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعية لهما ليس تقابل التضاييف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القبة<sup>(٢)</sup> إذ ليس كل شئيين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لا بد أن يكونا معاً في زمان ، ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

(٣) لعلك تقول : أنا قطع بأن المعية ليست مجرد رفع التقدم و التأخر بل امر وجودي يلزمه هذا الرفع كما أن السواد ليس مجرد رفع البياض مثلاً بل كيمية ملزومة للرفع .  
فنا : الاثنان امامتلاان و اماغلان و اما مقابلان و التقابل اربعة مشهورة لامجال للتمائل بين المعية و بين التقدم و التأخر وهو واضح ولا للتضالاف لعدم جواز اجتماع المعية معهما في المحل ولا للتضاييف كما ذكره « قدس سره » ولا للتضاد لعدم التعاقب على موضوع واحد إذ لا يجوز ورود المعية بالذات على العقل الاول والثاني اللذين هما موضوعا التقدم و التأخر بالذات و قد ابطال السلب و الايجاب بقوله إذ ليس كل شئيين ليس بينهما الخ فنى ان يكون المعية هي رضمها معاً من شأنه الاتصاف بهما باحد المعاني ؛ فظهر ان ادعاء القطع من الوهم لا العقل ، نعم المعية في نفسها من الاضافات المتشابهة الاطراف - سره .

و تأخر بالطبع لا يذو أن يكونا معاً في الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما  
تقدم و تأخر بالزمان و لامعية أيضاً بينهما بحسب الزمان ، و كذا نسبة المفارق بالكلية  
إلى زيد مثلاً ليست بتقدم زماني و تأخر ، ولا أيضاً بالمعية في الزمان فاللذان هما  
معاني الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما إن اللذين هما في الوضع و المكان هما  
مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم و التأخر الزمانيين ، ولا  
أيضاً بالمعية الزمانية ، و كذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد و أن يكونا معلولي  
علة واحدة فاللذان لعللاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة و لا من  
جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما و لا تقدم و لا تأخر ، واللذان  
هما معاً بالطبع قد يكونان متصافين ، والمتصافان من حيث تصانفهما لا يذو و أن يستندا  
أيضاً إلى علة واحدة كما حقق في موضعه<sup>(١)</sup> فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين  
من علة واحدة<sup>(٢)</sup> أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما ، و هما قد يكونان  
متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين<sup>(٣)</sup> و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت  
جنس واحد لأنهما معاً في الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر في طباعهما ، و قد يكونان  
معاني الرتبة<sup>(٤)</sup> أيضاً إذا اشتركا في التأخر بالطبع من الجنس و قد لا يكون ، و

(١) من أنه لا بد أن يذكر تلك العلة الواحدة وهي موقفة الارتباط بينهما في أحدهما ،  
و العاصل أن التصوير خارج المركز مثلاً معان بالطبع بالنسبة إلى تلكهما المتضمنين عليه  
و وصفهما اعنى العاوى و البعوى أيضاً معان بالذات و متأخران بالذات بالنسبة إلى موقع  
الارتباط و الماء و النار في السواليد معان بالطبع و كذا اضافتهما كالجبرية و المغايرة  
و العاقلة - س و هـ

(٢) كالهيولي و الصورة الصادرين من العقل المعال و هما أيضاً مثال المتلازمين  
- س و هـ .

(٣) الكاف للتشبيه لا للتشثيل كما لا يخفى - س و هـ .

(٤) كالنحاس و المتحرك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان و قد لا يكون المعية في  
الرتبة مع المعية بالطبع كالجوهر و قابل الابداد و النلى و العساس فيه - س و هـ .



يصح أن يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن أن يكونا معاً في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معاً من وجه واحد كشخصان إذا كانا معاً في تساوي نسبتهم إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة يختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار ، ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان ، وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها .

و اعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضائعان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما ، وأيضاً إذا كانا من حيث هما متضائعان موجودان معاً يجب أن يكون وجود ذاتيهما معاً إذا إضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول <sup>(١)</sup> و يتقدم العلة بهذا التقدم .

و اعلم أن علة الشيء لا يصح أن توجد إلا و يوجد معه المعلول ، لست أقول من جهة كونهما متضائعين بل لابد أن يكون وجودهما معاً ، وذلك لأن شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة و يكون المعلول موجوداً وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان والقوة ومادامت الذات على تلك النخبة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مبائناً منتظراً فإذا تحقق ذلك الأمر وصار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك و أيضاً معاً في حصول الهوية الوجودية لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و

(١) أي متأخرة حتى إن إضافة العلية متأخرة عن السطول ويتقدم العلة أي الخصوصية

التي بها يكون العلة علة ثم انه « قدس سره » أبدى بقوله واعلم الخ المعية بين الوجودين فلا يكون بينهما حيث تقدم وتأخر لا امتناع التخلف ، واجلب بأن المعية بحسب الزمان والدهر لا بحسب حصول الهوية فانه في أحدهما من الآخر دونه - س ر ه .

ليس وجود العلة متقوماً بوجود المعلول ، ويجب عما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة و اثباتها سبب رفع المعلول و اثباته ، و رفع المعلول و اثباته دليل على رفع العلة و اثباتها ، و المعلول وجوده مع العلة وبالعلة و أما العلة فوجودها مع المعلول .

## فصل (٩)

### ❖ (في تحقيق الحدث الذاتي) ❖

هذا الحدث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوماً بغيره بهويته و ذاته لا من جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا مهالة فاقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته ، ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لقضاء ذلك الشيء عنه و فقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية و إن كانا معاً في الزمان أو الدهر . و إن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا يعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني . و الماهيات معارة عن الوجود . ولا أنها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليست بسيطة ، لأنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه اللفسية ، و السلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مطلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً ، و كذا كل مفهوم مطلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلب البسيط كلها سادقة إلا سلب نفسها ، و الاثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي ، و ليس في ذلك استبعاد كذب النقيضين و ذلك لما قيل إن تقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب

ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المطلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ، و مع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن التقيض لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث يتبين أنه الموحود و إنه الحقيقة و المجموع و الكائن لا الماهية إلا بالقصد الثاني أي بالمرس فهي خالية عن كل شيء ، و عن تقيضه أيضاً فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور ، ولها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها و الا يس بالفعل حالها من جهة الوجود و جاعل الوجود فعالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير ؛ فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها ، و سيأتي بيان إن هذه السابقة و المسبوقية ليست قسماً آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم <sup>(١)</sup> بالطبع <sup>(٢)</sup> .

و ذكر العلامة الدواني في توحيه قول الشيخ : كل معلول أيس بعد ليس ، جواباً عما يرد عليه من أن "المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوماً كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاً ما بهذه العبارة و هو إن وجود المعلول لما كان متأخراً عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم و إلا لم يكن متأخراً عنها ، و يرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم .

(١) هذا بالنظر إلى تضيير الحدوث بسبوقية الشيء بعده واما لو فسر بسبوقيته

غيره من الممكن أرجاه إلى التقدم بالعلية وخاصة لو اعتبر الحدوث في الوجود - ط مد .

(٢) و هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج و ملاكه الوجود ، و الوجود وإن ليس

في المرتبة إلا أنه على سبيل عدم الاعتبار لا اعتبار العدم وليس التقدم بالتجوهر لا اعتبارية الماهية وليس لها تجوهر و تقرر قبل الوجود و التقدم بالتجوهر باصالة الماهية اسب

- س ر ه .

أقول : التوجيه المذكور فاسد لئلا أورد عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئاً عن وجود العلة وهي جهة فعلية وتحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول ، بل الحق إن وجود العلة كمال وجود المعلول ، وتأكدته ونماهته وجهة وجوبه وفعلية ، نعم كل ما يتعلق بالمعلول من التقيسة و القصور والإمكان لا ينحقق في العلة ، وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه أن يكون ليس ، و له عن علته أن يكون آيس ، وقوله : كل ممكن زوج تركيبي ، إذ علم أن جهة الوجود والفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة ، وجهة العدم والإمكان له من ذاته ، وهذه الجهة مسلوقة عن علته .

ثم قال فإن قلت : إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم وإلا لزم الوساطة ، وأيضاً لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت إنه معدوم فيها .

قلت : نقبض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لاسلب وجوده المنتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية و المعلولية فإنه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخراً عن وجود الآخر ولا متقدماً عليه .

أقول : إذا لم يكن الوجود ثابتاً للماهية في تلك المرتبة<sup>(١)</sup> كان الوجود مسلوباً

(١) أي لا نقول في المرتبة العدم وليس لها الوجود على نحو المحمول أو على نحو

يجلب سلب المحمول حتى يكون المرتبة نفس العدم و ليس بل نقول ليس لها الوجود على نحو السالبة البسيطة و هي كما تصدق مع الموضوع المعلوم تصدق مع موضوع لا موجود ولا معدوم وحينئذ لا يلزم من صدق هذا السلب البسيط أن يكون المرتبة نفس السلب إذ لا موضوع هنا ، ولا ارتفاع النقيضين لمعنى السلب و المعنى اعم من الصدق الذاتي

عنها في تلك المرتبة تصدقت السالبة البسيطة كما مرّ لعدم استدعائه ثبوت الموضوع، ولا يلزم من ذلك ثبوت المطلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع، وكما إنّ عتود السوالب في الموضوعات المعدومة كلّها صادقة و إيجاباتها كلّها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الإيجابات كلّها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما، وأما الأشياء التي ليست بينها علاقة عليّة أو معلوليّة<sup>(١)</sup> فكل منها لو أمكن وجوده بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه و هو التقدم بالطبع لامحالة، و هكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث أنّ لها أن تنصف به أخيراً فإن لم تنصف بالوجود أولاً واتصفت به أخيراً أفلها ضرب من التقدم على وجوده. بقي الكلام في أنّ عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدماً عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة، و الماهية لا تثبت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكننا نجيب عن هذا بأنّ تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذا الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد و خلط، لسنا نقول: إنّ هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إنّ هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأنّ معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة، و كونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود

(١) المقصود أن الموم غير مسلم فلا يستل الماهية والوجود والعدم فيه، والسلم انما هو في الامور التي لا علاقة عليّة ومعلوليّة بينها، ولا علاقة الانصاف كنطق الانسان ونطق الحمار و اما الماهية ووجودها فلا علاقة الانصاف بينهما موجودة وان كانت علاقة الطية والمعلوليّة منتفية فان الماهية ليست علة لوجودها كما حقق مراراً والوجود ايضاً ليس علة للماهية لانها دون المجوليّة لانها فوقها - س ر ه .

كما إن كونها هي هي لاغير و كونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر ،  
و السبب فيما ذكرناه إن الوجود أصل كل شيء ، و ما لم يكن وجود لم يكن ماهية  
أصلاً فإذا أفاد الفاعل وجوداً فلذلك الوجود معنى و ماهية فللعقل أن ينظر إليها  
ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضياً لها ، و كل ما هو عرضي لشيء فللمعروض  
من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه و على الوجود العارض فللعقل  
أن يحلل الموجود إلى ماهية و وجود و إن لم يكن في الخارج إلا شيء واحد ،  
فإذا حلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه  
فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع  
متقدم على الماهية ضرباً آخر من التقدم و هو التقدم بالحقيقة كما مر .

ثم قال : وقد تلخص عن هذا البحث إن الممكن ليس له في المرتبة السابقة  
إلا إمكان الوجود و عدمه فله في هذه المرتبة عدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في  
الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم وإلا فلا .

أقول : و العجب إنه قد اعترف بأن له في تلك المرتبة إمكانهما ، و الإمكان  
أمر سلبي إذ معناه سلب ضروري الوجود و عدمه فقد اعترف بثبوت هذا السلب  
للماهية في ذاتها و هذا لا محالة يستدعي ضرباً من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر  
في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجود المتقدم في مقام وعدم المتأخر  
فيه . فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولو وجودها عدم فيها ، كيف و الماهية من حيث  
هي هي لا يتفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من  
حيث ذاتها و إن كان ثبوتاً تابعاً للوجود في الواقع كما علمت .

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو إنه لو تقدم عدم الماهية على

عدمه و حل

وجودها كما ادعيتموه لكان متقدماً بالطبع عليه إذ التقدم

الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية و ما بالطبع و لا مجال للعلية هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

العلة البسيطة <sup>(١)</sup> وهو خلاف من فهم <sup>(٢)</sup>، قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بأن المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده <sup>(٣)</sup> فتفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالا يمكن والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر <sup>(٤)</sup> ولذلك صرحوا بعدم دخول الا يمكن الذاتي في العلة . أقول : هذا الجواب ركيك جداً <sup>(٥)</sup> فإن أجزاء الماهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وإن كانت مفروغاً عنها عند احتياج المعلول إلى السبب <sup>(٦)</sup> لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية ولذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت ، و تحلل كلمة الفاء يشعر بالعلية ، وصرحوا أيضاً بأن الا يمكن علة لحاجة الممكن إلى السبب كما إن القوة الاتعالية علة لقبول القابل الوجود والفعالية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بالارتباط فالحق المحرى بالتحقيق <sup>(٧)</sup> هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود في نفسه من العلة

(١) في عبارة قصور والاولى ان لا ينطق العلة التامة البسيطة فان العلة البسيطة على أي تقدير يتحقق وقد صرح المصنف « قدس سره » فيما صدحوه بل علة التامة مركبة - س ر ه .

(٢) في واجب الوجود بالذات ومطلوه الاول - س ر ه .

(٣) هذا التخصيص لا وجه له بل العلة ما يحتاج إليه الشيء سواء كان في وجوده او في قوامه فان اشتمل على جميع ما يحتاج إليه الشيء هي التامة والا فهي الناقصة - س ر ه .  
(٤) فابها من ناحية الطول لامن ناحية العلة حتى يلزم التركيب فكما ان نفس المعلول خارجة محتاجة لامحتاج اليها كذلك الامكان وسواء فالعلة التامة للمعلول الاول بسيطة - س ر ه .

(٥) فانه تخصيص في القاعدة العقلية كما قلنا فكيف لا يتجهر الماهية والتلاف قوامها محتاجة الى الجنس والفصل بل هما محتاج اليهما لوجود الماهية كما صرح به من وجود الماهية محتاج الى قوامها وقوامها محتاج اليها والمحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء - س ر ه .

(٦) أي السبب الفاعلي - س ر ه .

(٧) على تحقيق المصنف « قدس سره » لاتخصيص للتامة البسيطة بعة العقل الاول بل العلة بكل وجود تامة بسيطة ولكل ماهية موجودة مركبة كما قال من ذات القابل

شيء وصيرورة الماهية موجودة شيء ، وقد مر إن الأصل في الموجدية هو الوجود و الماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج إلى ماهية ولا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هو ذاته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجدات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهية أو قوة أو إمكان ، و أما جعل الماهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه الموجدية لأن الوجود المجمعول إليه حال للماهية ولا محالة حال الشيء ، بالعمل متأخر عن ذاته وعن إمكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علة النامة مركبة من ذات الفاعل وماهية المجمعول وقوته للقبول لأقل من هذه الثلاثة .

على أن هذه القوة الإمكانية يقصور أيضاً لها قرب و بعد و ذلك لأن إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة بعيدة وإذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجديتها أعني تقييدها بالوجود كالهولي التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئاً واحداً .

---

وماهية المجمعول ومراده بماهية المجمعول نفس الماهية من حيث هي ، واما العلول فهي الماهية الموجودة ومعلوم ان العلول مفروغ عنه لا يحد من ناحية الوقوف عليه الا ان يقال هذا حكم منقطع الوجود وأصله و اما باعتبار المراتب فيخص ذلك بالمثل الاول مان وجود زيد متلاطت بلالو المثل الارضية مجبوع أصل قديم و شرط حادث هو وجود حركة جزئية متلاطت - س د .



## المرحلة العاشرة

### ❖ ( في العقل والمعقول ) ❖

إن من عوارض الوجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد طبيعياً أو تعليمياً هو كونه عالمياً أو معلوماً فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حتمي بأن يذكر في الفلسفة الأولى الذي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة :  
الطرف الأول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول .

## فصل (١)

### ❖ ( في تحديد العلم ) ❖

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنشئها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أحناس و فصول وهي أمور كلية ، وكل وجود متشخص بذاته ، وتمريعه بالرسم التام أيضاً ممنوع كيف ولاشيء، أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه ، وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلى وأظهر ، ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم <sup>(١)</sup> ، نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفاً ووضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء . وأما ما استدل

(١) والعامل أنه يلزم المور ، ودعه بأن ظهور غير العلم إنما هو بوجود العلم لا

بفهمه فلا بأس بأن يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره - س ر ه .

به بعض الفضل، على كون العلم غنياً عن التعريف بأن كل من عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر<sup>(١)</sup>، والعلم بكونه عالماً عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم، والعلم باتصاف أمره بامر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف و الصفة، فلو كان العلم بحقيقة العلم مكنسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بتطر و استدلال وليس كذلك، فثبت إن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب، فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوماً لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه، فإن العلم بنبوت شيء لشيء لا يستدعي إلا تصوّره بوجه قالا غير<sup>(٢)</sup> كما بين في علم المنطق عندما ذكر إن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة، كيف و كل واحد من الإنسان يعرف إن له سمعاً وبصراً ويداً ورجلاً ورأساً، والأكثر من لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا يكتنوها ولا يرسومها.

(٢) لو استدلل بأن علم الإنسان بحالته بديهي وجداني و العلم المطلق جزء هذا البعد و جزء البديهي بديهي لكان أولى كما لا يخفى - س ده .

(٣) ولو كان من الوجوه العامة فضلاً عن الوجوه الخاصة فضلاً عن الصور بالعد و اكتناه - س ده .

## فصل (٢)

❖ ( في ان العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لابد ) ❖

فيه من تمثيل صورها عندنا (١)

قد مر في مباحث الوجود إن<sup>١</sup> للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً متمثلة في الذهن<sup>(٢)</sup>، لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأن شريك الباري ممنوع، و اجتماع التقيضين محال، و الجبل من الذهب و البحر من الزئبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين، و صدق الحكم بثبوت شيء شيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً في الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود في الخارج لأن<sup>٣</sup> الشيء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوماً؛ فثبوت المعدم و الامتناع لا يكون إلا في العلم دون العين.

و أما الشبهة بأن<sup>٤</sup> الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممنوع الكون لكأن الصور العلمية للأشياء الممكنة وهي عين ماهياتها أيضاً ممنوعة لاستحالة حصولها

(١) ما ذكره قدس سره من البراهين على اثبات هذا العنوان كنفس العنوان يختص بالعلوم الحصولية التي لنا أهني العلم بالأشياء الخارجة وجوداتها عنا، و أما الأهم من هذا العنوان أهني كون كل علم بالشيء الخارج وجوده عن وجود العالم على طريق تمثيل الصورة فيمكن البرهنة عليه بالاختصاص من هذه البراهين بالنعيم وهو ظاهر، و اعلم أن هاهنا نظراً أدق من هذا النظر وذلك بإرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري فينتج ان العلوم بالعلم الحصولي سواء كان كلياً أو جزئياً جوهر مجرد عظمي أو مثالي يتعده العالم نوعاً من الاتحاد و سيجيء الاشارة اليه - ط مد.

(٢) لتأخر من بيان التي عن مطلب ما الحقيقة للعلم شرع في مطلب هل البسيطة له وإن أدلة الوجود الذهني دليل على حقيقته، قوله سيما التصورية لاجل حصر وجودها فيه دون وجود غيرها - سره.

بمعناها في الخارج ؛ فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعاً بذاتها .

فمندفعة بأن اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة ؛ فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا ، و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية ، و بالجملة كل من الوجود الذهني و الخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر ، و ذلك لا يقتضي أن تكون الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما <sup>(١)</sup> ؛ فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بد أن يكون موجوداً في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي ، و يقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي و الظهور الكشفي <sup>(٢)</sup> إن كثيراً من الأشياء يتصف بالاشترائك والعموم و السوعية و الجنسية و ما يجري مجراها ، وليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى و نحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها ، و من الشواهد القوية على وجود نشأة علمية إن المحسوسات كالحرارة و البرودة إذا تكيّفت بها الآلات كالللمسة مثلاً ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة <sup>(٣)</sup>

(١) أي لا شرط وإن كان خصي الماهية - س د .

(٢) وبقر من هذا أن كثيراً من الأشياء في عالم الطبيعة تختلط بالأجانب والغرائب كالياس يختلط بالوضوعات والارتمنة والجهات وغير ذلك و العقل يأخذه صرقاً معدوماً ههنا جميع ما هو من غرابه واذنوا مشار إليه للعقل لا بد له من وجوداً لا إشارة إلى المعلوم وحيث لا وجود له في الخارج إلا بنحو الاختلاط والكثرة ففي الفهم وإنما قال كثيراً لئلا يكون حقيقة الوجود - س د .

(٣) محسوسات اللامسة إذا كانت غير مافي العضو اللامس كان لها نحو مجرد اذلو كانت في مادة اللامسة لا تطبع متلان في محل واحد فلها قيام صدور بالنفس كقيام الصور البهيرة والسموعة بالنفس وهو لا يتعاشي عن ذلك بل هذا منه به وصرح بأنها كيفيات نفسانية وصور ذهنية ولكن كلامه في البهيرة و المعاد يتلوى بخلاف ذلك فانه صرح هناك ان نفس به

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف : فإن صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة و إلا لأخس بما في آلة لمسه غير هذا اللمس<sup>(١)</sup> ، و كذا صورة الطعم كالحلاوة الحديدية التي أدكها الإنسان بآلة اللدق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان و إلا لكانت مذوقة ، كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضاً بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لأصناف الأجسام ؛ فالحرارة الذهنية ليست بمن جنس الحرارة الخارجية و إلا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية ، و كذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت إلا قائمة بالهواء المنقوع أو المقلوع ، و لكن حديث النفس مسموعاً لكل صحيح السمع غير موقود الصياح ، فهذه الأمور مما ينبئ الإنسان على أن

تتفرق الاتصال العامل في البادة اللبية معلوم بالعلم الضروري ، ومن شاء فليرجع اليه ، ثم اعلم انه يتفرع على ما ذكر من ان جميع مدركاتك الذاتية من المحسوسات الظاهرة و الباطنة في عالمك لاغير حدوث العالم بمعنى آخر لطيف سوى ما ذكرناه في تحريراتنا من الحدوث الذاتي والعمري و الزماني أي التجدد الذاتي الجوهرى وهو ان وجود العالم الذى لنا حادث زماني وكما انه حادث زماني مهربا له دائر

آدمي جون نهاد سردرخواست \* خبنة او خود گيست مطاب

بحدوث العالم متعلق بحدوث الانسان الطبيعي و بواره و بواره - م ر ه .

(١) المراد ان الحرارة الموجودة في آلة اللمس صورتها العلمية في النفس دون آلة اللمس ، والطعم الموجود في آلة اللدق صورته العلمية في النفس دون آلة اللدق و الا لأخس من اتصل به بهذا الحاس عين ما يدركه الحس الاول ، و كانت الصورة الإدراكية قابلة للإشارة الحسية ولم يمكننا إعادة عين هذه الصورة العلمية بعد زوال الصورة عن آلة الحس هذا ، وإماما يخبره ظاهر الباطنة وهو خلو آلة الحس عن الصورة الذاتية للكيفيات المحسوسة فيما لا يمكن الالتزام به البتة - ط مد .

للمحسوسات وحوادثاً آخر غير محسوس فيصير مؤمناً بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام و لو احقها .

و أما معشبات المنكرين لهذا الحضور العلمي المبين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السوار والبياض ، ومثل قولهم إن الماهيات كالأشياء والنلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث أنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج<sup>(١)</sup> فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة ، و الإنسان منحرراً ناهياً كائناً ، و المواد قابضاً للبصر ، و ليس كذلك ، و إن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب ، ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس منحررة ساكنة حارة باردة . فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك و أمثالها من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر ، و الماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد و التعاضد و التزامهم وغير ذلك .

و أما ما نفى بعضهم بقوله: إن من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوايل حتى تكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ، و متى حلت النفس المجردة عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شيء من

(١) كانه نطق المنكر بأن المتيقن يقول شرط ترتب الآثار هو الوجود الخارجي تصدى أولاً لاثبات الوجود الخارجي كما هو المتيقن فإن الوجود الفهني بالنسبة إلى الوجود الخارجي للماهية فهني لكنه في نفسه خارجي ، ولا فرق بين صور الموضوع الخارجي المادي وصور الموضوع الخارجي المجرد في كون كليتهما خارجيتين لكنه أثبت الخارجية برفع المانع الذي هو إيهام الماهية ، ومع ذلك جوابه أنا سلمنا أن الوجود الفهني خارجي ولكن نحو الخارج مختلف فكل خارجي اثر لا يطلب من الآخر . س . د .

هذه الآثار ، و تكون الماهية في العالين واحدة .

فعبه إن المسائل إذا وجه الاشكال في نفس تلك الآثار كالسخومة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره<sup>(١)</sup> فيجب المصير إلى مامد ناه في عباحث الوجود الذهني

### فصل (٣)

❖ ( في حال التقاسير المذكورة في باب العلم و تزييلها ) ❖  
❖ (وتحصل المعنى الجامع لافراده ) ❖

زعم كثير من الناس إن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل و المعقول غاية الاضطراب فإن الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل النقل أمراً سليماً و ذلك عند ما يبين إن كون الباري عاقلاً و معقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأن معنى عاقلية و معقولية تجرده عن المادة وهو أمر عديم<sup>(١)</sup> ، وتارة يجعله عبارة عن الصور المترسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما يبين إن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته<sup>(٢)</sup> ، وأيضاً نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال إدراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك ،

(١) اي في الاصل المحفوظ من الماهية اذ يلزم اتصاف النفس باصل السخونة و ان لم يلزم اتصافها بلوازم السخونة الثلاثى هي من خصوصية القابل المتعدي كالنضج و التمديد و التصيد و نحوها فان نفس ماهية الطبول و هي السخونة في جميع القوابل محفوظة - س ده .

(٢) هذا لا يدل على ما نسبوا اليه اذ المراد بالمعنى هو النشاط أو التعريف الرسمي باللازم - س ده .

(٣) المراد بالصورة ما به الشيء بالفعل لا الصورة المطابقة كما هي العلم الحصولي الا أن يراد العلم الصوري الحصولي من النفس سوى الضروري كما هو شأن التكلين من تعاريف النفس و تحصيل مفاهيم ذاتية او عرضية مثل أنها جوهر مطلق مدرك للكليات حادث بحدوث البدن أوله كينونة سابقة وغير ذلك - س ده .

وتارة يجعله مجرد إضافة وذلك عند ما يبين إن<sup>١</sup> العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه<sup>(١)</sup> حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المعصلة وكذا ، العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لمعلومنا النفسانية ، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي<sup>(٢)</sup> وذلك عند ما يبين إن<sup>٣</sup> العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض ، وأيضاً عند ما يبين إن<sup>٤</sup> تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة .

و أما الشيخ المقنول صاحب كتاب حكمة الاشراف فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور ، و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نوراً لنفسه<sup>(٥)</sup> وقد يكون

(١) ليس المراد بالفيضان إضافة مقولة بل المراد مبدء الصفة الإضافية من الصور المرتبة الفاضلة من ذاته لامعالة ذاته واجدة ايهاا بتعوا على بل ذاته التعم والاعلى من وجودها بل الصور انفسها من صقع ذاته ولا وجود لها طبيعة بل موجودة بوجود الذات ولا فيضان بهذا اللحاظ كيف والعمل الالهى كالعقل من صقع الذات والصفة اشده استهلاكاً وأتم ربطاً ، و بالعملة من فهم الاضافة من هذا الكلام ذل غمسه عن المقام ولم يضر على الرام - س ر ه .

(٢) الفرق بينه وبين ماسبق من قوله وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتبة مع ان العلم على ذلك التقدير ايضاً صفة حقيعية ذات اضافة ان العلم على هذا كيف وعلى ذلك من مقولة المعلوم ان جوهره وان كماً محكم وان كيفاً فكيف ، و ليس كياً بل قول مطلق كما قال بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب السامعة والتشبيه - س ر ه .

(٣) قد خرج من التحميم ان العلم كون الشيء نوراً لنفسه وكونه نوراً لغيره الذي هو نور لنفسه ، أما أمثلة الاضام فالنور انفسه كنور الانوار كالنور الفاهر كالنور البدر ، والنور لميره الذي هو نور لنفسه كالعلوم العنصرية ، و المظلم في نفسه والنسق لنفسه الاجسام الطبيعية والنور لغيره الاشعة الشسية والقمرية والسراجية وانها احيرة مدلولات النور عند الاشرافيين ، والنسق لغيره باقى الاعراض الجسمانية فانها كلها عندهم هيآت فاسقة - س ر ه .



نوراً لغيره . فإن كان نوراً لنفسه كان مدر كاً لنفسه وإن كان نوراً لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نوراً لنفسه أولاً يكون ، و على الثاني فهو إما أن يكون مطلقاً في نفسه أولاً ، وعلى الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضاً بل غسقاً لغيره ، فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدر كاً له ، وعلى التقدير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدر كاً له ولا هو مدر كاً لنفسه ، هذا حاصل مذهبه ؛ فدل على أن علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نوراً لنفسه ، و علم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين<sup>(١)</sup> . و هذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد ؛ فهو وجود بشرط سلب الفواشي سواء كان علماً لنفسه أو لشيء آخر ؛ فإن كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الفواشي وجوداً لنفسه كان عقلاً لنفسه ، وإن كان وجوداً لغيره كالأعراض كان عقلاً لغيره أو خيالاً له أوحساً له ، فهذا تحقيق معنى العلم مطلقاً على الإجمال ، فلنرجع إلى أبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكره من تلك الأقوال بقدر الإمكان .

فنقول أما كون العقل أمراً سلبياً فهو ظاهر البطلان ؛ فإنا إذا رجعنا إلى

(١) هاهنا كلام على المصنف « قدس سره » و كلام على الشيخ الشنول أما الكلام

مع الشيخ فهو ان علم الله تعالى بالاجسام و هيئاتها الفاسقة و النورية اشراقي حضوري ، ولا يشمله التعريف الذي ذكره لانه النور للغير الذي ليس نوراً لنفسه ، و أما الكلام مع المصنف « قدس سره » فهو ان علمه الاشراقي بالاجسام و هيئاتها العاسقة ليس إضافة نورية بين نوريين ، والجواب ان نوراً للغير الذي هو المستنير القابل ليس علماً لنفسه ولا لذلك الغير ولا ينمي أن يكون هذا علماً من حيث انه نور للغير الذي هو المنير القامل فانه من هذه الجهة نور للغير الذي هو نور لنفسه ، والراد بالإضافة النورية بين النوريين في كلام المصنف « قدس سره » الإضافة الإشرافية بين النوريين اعني نوراً لغيره ونوراً لنفسه . س . ر . ه .

وجداننا عند تعقل شيء فنجد من أنفسنا إنه حصل لنا شيء ، لا أنه زال عنا شيء .  
و أيضاً لو كان جعل العلم سلباً لم يكن أيّ سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن  
يكون العلم سلباً له هو ما يقابله ، و مقابل العلم هو الجهل ، فلو كان العلم سلباً  
لكان سلباً للجهل ، و الجهل قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً فإن كان العلم سلباً  
للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم العلم يكون ثبوتاً للعلم  
فيكون العلم ثبوتياً لا سلبياً ، و إن كان سلباً للجهل المركب فيلزم حلول الوسطة  
بين الشيء و سلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم  
سلباً للجهل المركب .

و أيضاً لجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الذي هو سلبه  
سلباً لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ، ولو كان سلباً لجزئه الذي هو  
السلب لعد الشق الأول و هو كون العلم عدمه .

ثم لو قال قائل : إنا لانجعل عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولو احتقنا .  
فتقول : هذا باطل من وجوه ثلاثة :

أولها إن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد  
عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو <sup>(١)</sup> ، ولو  
كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم  
حادث تجرد زيد بهذا القول .

وثانيها إنه ليس علمنا بكون الشيء مجرداً عن الوضع و الإشارة علماً بكون  
ذلك الشيء علماً بشيء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

---

(١) التصحيح أن يقال : أن العلم لو كان هو التجرد عن المادة فاما بعنى المعلومية  
فاذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم أن يكون الشمس مجردة بالنسبة إلى زيد  
دون عمرو ، واما بعنى المالمية فيلزم أن يكون زيد مجرداً بالنسبة إلى الشمس دون عمرو ،  
و اما كون صورة الشمس مجردة فلا يلزم هنا اذ على هذا القول سلب لاصورة مع أنه على  
القول بالصورة التجرد لازم للعلم لانضه - س ر - .

ما عامنا تحدد شيء علمنا كونه علماً بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجرداً عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علماً أو عالمياً بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان ، و لهذا أقيم البرهان على أنّ كل مجرد عقل و عاقل ، و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولاً و معلوماً في زمان واحد .

و ثالثها ما أشرنا إليه أولاً من أننا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدرة و الخوف و الشهوة والغضب وغير ذلك ؛ فظهر من هذا إنّ الإدراك للشيء ليس مجرد العدم .

و أمّا المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع أيضاً بوجوه ثلاثة .

الأول إنّّه لو كان الثقل هو حصول صورة في العاقل لكنّنا لانعقل ذواتنا ، و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله ، وجه اللزوم إنّ تعقلنا لذواتنا إمّا أن يكون نفس ذواتنا أولاً بدّ من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل ، إمّا الأول فلاّ تعقلنا لذواتنا لو كان <sup>(١)</sup> نفس ذواتنا لكن من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا ، و كذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أن عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها ، وليس كذلك ، و أمّا الثاني فهو أيضاً باطل ، إمّا أولاً فلاّ تلك الصورة لا بدّ وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالاً و الآخر محلاً مع عدم رجحان أحدهما بالتحالية و

(١) يلزم الخلف إذ المفروض أن العلم صورة فكيف يجوز أن يكون علمنا لذاتنا نفس ذاتنا والتفصيل أن علمنا أشكالين أحدهما أنه مع فرض أن الثقل بصورة كيف يشي احتمال أنه نفس ذاتنا ، وثانيهما أن هذا المحذور يرد على كل من يقول أن علم المجرد بذاته عين ذاته ، والجواب أن المراد بالصورة المربعة ماهية الشيء التي هو بها هو فكون علمنا لذاتنا نفس ذاتنا لا يتنافى الصورة إذ المراد بها ماهيتها وحيثه فالملازمة هي قوله من عقل المجرد عقله عاقلاً لذاته ظاهرة إذ الماهية ممكنة الثقل لكن ماهو ممكن الثقل ليس العلم عينه وما كان العلم عينه وهو الوجود الحقيقي ليس ممكن الثقل ، و أمّا على الاختار مدفوع إذ الصورة وجود توردى لا يعلم إلا بالاحضور - س و ه .

الآخر بالمعلية ، و أمّا ثانياً فلاستلزام كون شيء واحد جوهرأ وعرضاً لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا ، و ذاتنا جوهر مستقنى الوجود مما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضاً ، و أمّا ثالثاً فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تنصصت بألف تخصيص فإنّه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ، ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ، ولأن كل ما يزيد على ذاتنا فإننا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأننا ؛ فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا فكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو ، والتالي باطل بالضرورة فكنا المقدم . الوجه الثاني إنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك إن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإن من يدرك شيئاً أمكّه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السواد والأين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركاً وإلا لم يتعلق الإدراك بمجموعها ونحن ندرك كثيراً جسماً ذامقدار ذا كيف وأين ووضع وغير ذلك ، ولو قالوا إن الإدراك حصول صورة لما من شأنه الإدراك لكان تفسير الشيء بمثله و هو باطل ؛ فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة .

فان قيل : نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة .

فيقال . هذا أيضاً باطل لأن التعقل حالة ثبوتية و التجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلاً في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلب . فبقي أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشيء و ثبوته أو حالة أخرى و لكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل إن تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك ، فنقول أما الأول فقدم بطلانه ،

و أما الثاني فهو كلام غامض سترجع إلى كيفية صدقه أو كذبه تقدمه أو تزييته<sup>(١)</sup> ، وبالجمله فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة .  
و أما المذهب الثالث وهو كون العلم إضافة مّا بين العالم والمعلوم من غير أن يكون هناك حالة أخرى ورائها .

فهو أيضاً باطل لما بين في باب المضاف إن<sup>\*</sup> الإضافيات لاستقلالها في الوجود ولا يتحصل إلا عند وجود المتضائفين ، ونحن كثيراً ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان ، و ندرك ذاتنا ولا إضافة بين ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار ، ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم من بذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار والمقايسة ، وليس كذلك بل نحن دائماً عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معبراً أم لا .  
و اعلم أن<sup>\*</sup> القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة ، و غفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين ، فلم يأن<sup>\*</sup> ما لا يكون موجوداً في الخارج يستحيل أن يكون معلوماً ، و لزمه أن لا يكون إدراك مّا جهلاً ألبته لأن<sup>\*</sup> الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

و أما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص<sup>(٢)</sup> وهو إن<sup>\*</sup> العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة .

(١) عند تحقيق ماهر المختار ان تلك الحالة هي الوجود النوري للماهية - س ر ه .

(٢) ان قلت : لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفير من الحكماء صرحوا بان العلم من الكيفيات بل هو « قدس سره » بنادى في كتبه بأنه كيف بالفعل الشايع وكونه ذا إضافة واضح .

قلت : المنسوب إلى صاحب الملخص عنده « قدس سره » أن يكون مجرد الكيف كالقول بالشيخ ، وما هو مذهب الحكماء الجمع بين الكيفية والصورة بمعنى ماهية الشيء التي هو بها هو ، وهو الذي اشار « قدس سره » إليه بقوله في آخر كلامه و ان فهم انه في هذا العلم لا يكفى الخ وقد مر و سيأتي أيضاً اشكال معنوية الماهيات في الفهم و كونه كيميائية فتذكر و انتظر - س ر ه .

فهو أيضاً في سخافة شديده إما أولاً فلا أنه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته و بغير ذاته عبادة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات .

وأيضاً إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجوداً من تلك الكيفية لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضاً واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري لذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالماً بشيء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له ، ومحال أن يستفيض المعطي لكل كمال إلى غيره كما لا من المير .

و أيضاً البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفاً لكان ذاتنا كيفية و قد ثبت إنها من مقولة الجوهر دون الكيف .

و أيضاً نحن نشاهد في خيالنا جبلاً شاهقة و سحارى واسعة و سماءً و أرضاً و هي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا إنها ليست بكيفيات ، فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سمطة لا يلتفت إليها ، و إن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لابد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان .

وأما مذهب شيخ اتباع الرواقين فقبه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق . أما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المخارق بذاته من إنه عبادة عن كونه نوراً لنفسه . والنور هو الوجود . فهذا راجع إلى ما احترناه من كون العلم هو الوجود ، وأما الباطل من مذهب فهو قوله بأن علم الشيء بما سواء هو إضافته إليها ، و هو غير صحيح <sup>(١)</sup> لأن العلم ينقسم إلى النصور و التصديق و الكلّي و الجزئي و الإضافة ليست كذلك ، و يرد عليه أيضاً إن الحيوان له إدراكات جبرئية ، ومذهبه

(١) يشبه أن يكون مراده بالاضافة الإضافة الإشرائية فنفس الوجود المجرد الصوري

إضافة وإشراف فلا يرد عليه ما أورده قدس سره . - من رده .

إن كل مدرك لشيء لا بد وأن يكون نوراً لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذاعقل . و أيضاً من مذهبه إن الأجسام و المقادير مدركة بالعلم الاشرافي الحضوري ، و كذا ذهب إلى أن كل نفس من تدرك بدنها بعلم حضوري إضافي ، وعندنا إن الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك ولا شعور لا العقل ولا غيره (١) .

و أما المذهب المختار و هو إن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية .

فيرد عليه أيضاً إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر و لكن كلها مندفة عند إمعان النظر .

منها إن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر في الخارج و حيثئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك و بينه ، و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات ، و أجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرحه لها إن من الصورة ماهي مطابقة للخارج و هي العلم و منها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل ، و أما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة و عندها لا امتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً (٢) .

أقول : ظاهر كلام المصترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة

(١) الاصل في الالزام أن يقال و عندكم انها هواسق لدائها أو لغيرها ، و العلم عندكم نور لنفسه و نور لغيره ، لكن الجواب انها و ان كانت هواسق الا انها باعتبار اشراق نور الانوار عليها انوار لغيرها الفى هو نور لنفسه أعنى الغير الصاعل لا القابلى . س ره .

(٢) بل هي الذهن الا بنوع الوجود الراجح لان الإضافة معنى حرمي غير مستقل بالمفهومية فلا يصير موضوعاً للمطابقة و عندها كما مر انها ليست تصوراً ولا تصديقاً و صوحها . س ره .

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العلمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و  
القنية<sup>(١)</sup> إلا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد ، وهذا من  
باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم و الجهل بين المعنيين<sup>(٢)</sup> و إلا لم يكن  
لما ذكره وجه أصلاً بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط ؛ فإن الصورة الغير  
المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنه حيثئذ قد تحقق  
قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء  
الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم أمر غير  
الإضافة<sup>(٣)</sup> .

ومنها إن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجوداً في الخارج ،  
و أما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليها ،  
و الجواب إن الإدراك و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات  
كالعقل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ما جيبته في بعض الأفراد على كونه أمراً  
غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعاً إنه ليس من مقولة المضاف أينما كان .

(١) أن قلند : كيف يعمل على البسيط و المردد فيه هو الصورة .

قلت : ثلاثة أوجه : الأول ما ذكره نحوه والا لم يكن الخ .

و الثاني أن المركب علم و قد عمل على الصورة .

و الثالث أن مقتضى النظم الطبيعي أن يقول البورد إن في موضع الجهل البسيط  
لا شيء وجودي في الطرفين فلا إضافة ، وفي موضع تحقق العلم في ضمن أي أقسامه ولو  
كان جهلاً مركباً فهناك تحقق الإضافة علم لا يجوز أن يكون إضافة - س ر ه .

(٢) مانه توهم انه اذا تطرق في هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه بمعنى

البسيط - س ر ه .

(٣) أي هذا لنا لأعلينا فكما أن علم البجرد بذاته أحد الدلائل على بطلان الإضافة

فكذلك هذا - س ر ه .



ومنها إن إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكن الجسم الأسود مدركاً<sup>(١)</sup>.

والجواب إن مطلق الحصول غير كاف في المدركة بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية<sup>(٢)</sup>.

ومنها إنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة لكننا إذا علمنا موجوداً قائماً بذاته علمنا كونه عالماً من غير حاجة إلى برهان مستأنف ، ولكننا إذا علمنا موجوداً غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالماً به وما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم ولا جسماني فحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا ، وهل العلم بذاته عين ذاته أم أسرى يزد على ذاته .

أقول : العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصوّرنا ذلك المفهوم للشيء جزئنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن توجود أمر مجرد عن المادة ، والتوجود بما لا يمكن تصوّره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة<sup>(٣)</sup> لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالماً بذاته ، وعالماً بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان .

ومنها إنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا<sup>(٤)</sup> فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

(١) لا يخفى أنه بعد جل العلم وجوداً مجرداً عن المادة الوضعية لا يتوجه عليه هذا ولا سيما بعد ما ذكره عند ذكر اعتراضات القول بأنه الصورة المنطبعة فالأولى حلفه - س - وه .

(٢) الصورة متشابهة فليرد إلى الحكم إذ الصورة اما علمية وقد مر تزييفه ، و اما علمية موجودة بوجود لوري وهو المراد - س - وه .

(٣) أي إلا بالعلم الضروري وهو لا يمكن الا في علم الشيء بذاته وفي علم الشيء سبطه فالعلم بحقيقة الوجود للانسان يمكن أن يكون من قبيل الاول بالفساد فيه - س - وه .

(٤) أي إذا كان العلم وجوداً مجرداً عن المادة الوضعية ونفسنا وجودات مجردة من المادة فكانت علومنا فكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا إلى آخر ما قال فظهر ارتباط الامراض بالمذهب - س - وه .

بعبينه علمنا بذاتنا فحيثئذ يكون هو أيضاً ذاتنا بعينه <sup>(١)</sup> و هلم جراً في التركيبات الغير المتناهية <sup>(٢)</sup>، وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون <sup>(٣)</sup> أيضاً علمنا بذاتنا نفس ذاتنا ، وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات ، و ذكر إنه من اعتراضات المسعودي و أجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار <sup>(٤)</sup> و الشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع مادام المعبر يعتبره .

أقول : هذا الجواب غير حاسم <sup>(٥)</sup> لمادة الشبهة فالأولى <sup>(٦)</sup> أن يقال : علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هو يقنا الشخصية و لها هوية ذهنية أخرى <sup>(٧)</sup> ،

- (١) لان المتعدد مع الشيء متعدد مع ذلك الشيء - س ده .  
 (٢) فليزعمون ان احدهما اجتماع البساطة مع التركيبات الكثيرة وتانيهما التسلسل و لزومهما على اصالة البساطة اوضح اذ كثرة المظاهر حيثئذ كثيرة حقيقة - س ده  
 (٣) لانه اذا لم يكن علمنا بعلمنا عين علمنا بناءً على أن العلم غير المعلوم لم يكن علمنا بذاتنا عين ذاتنا لهذا البنى <sup>(٤)</sup> .  
 (٤) فعلمنا علمنا وهكذا عين ذاتنا بالذات و غيرها بالاعتبار ، و كلما كل من العلوم غير الاخر بالاعتبار فالتسلسل ينقطع باعطاء اعتبار العقل - س ده .  
 (٥) لانه و ان كان حاسماً للتسلسل لكن لا يحسم شبهة اجتماع الوحدة و البساطة مع كثرة ما و تركيب ما - س ده .

(٦) الظاهر ان مراد المحقق الطوسي ده بكون علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات أي بالوجود الشخصي لكونه علماً حضورياً و بكونه غير ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبار مفهوم العلم بذاتنا فيكون وجود العلم بالذات عين وجود الذات و مفهوم العلم بالذات غير وجود الذات فيختلف العلم بالذات و العلم بالعلم بالذات فيعود الى ما استعمله المصنف ده من الجواب - طمد .

(٧) يعني ان علمنا بعلمنا الضروري بذاتنا و ان كان وجود ذاتنا الا أن علمنا بعلمنا الضروري بذاتنا غير ذاتنا كعلمنا بالصولي بان نفسنا جوهر مجرد مدبر قديم أو حادث و نعمها ، و انما قال فالأولى لان كلام المحقق تام في العلم الضروري - س ده .

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم سورة زائدة على هويته العلمين الأولين ، و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثليين في مرتبة اما مرتبة مراراً من أن الوجود سواء كان عينياً أو ذهنياً لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه و بهويته ، فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا ، و كذلك الحال في العلم بكل علم<sup>(١)</sup> لأن كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن تمييزه إلا بنفسه لا بصورة أخرى فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام .

ومنها إننا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج ، و القول بأنه مثاله و شبهة يقتضي الشك في الأوليات .

وأجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه وأما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك و عدم التمييز بين المدرك و الإدراك منشأ هذا الاعتراض .

أقول : الحق عندنا<sup>(٢)</sup> إن ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لاني الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إنشاء الله تعالى ، فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن لنكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه ونشيد قاعدته .

(١) أي العلم العقولاني بأنه كيف نفساني وكذا وكذا وبالجملة بماهية - س - و .

(٢) نظره قدس سره إلى قول الحق الطوسي في آلة المدرك ولا خلاف بينهما

في حصول الشخص المثالي إنما الخلاف بينهما بل بينه وبين القائلين بأن الرؤية بالانطباع في موضعين أحدهما أن البصر بالآلة عندهم له قيام حقيقي بآلة الإبصار و عند المصنف قدس سره له قيام مندرج بالنفس الناطقة في مقام النازل . و ثانيهما أن المبصر بالذات صورة فاعضة من البعد الفيلسوفي عندهم و عنه « س » صورة فاعضة من النفس كما حققه في مقامه - س - و .

## فصل (٤)

### (٥) في تحقيق معنى العلم (٥)

العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادة ولا إضافياً بل وجوداً ، ولا كل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة ، ولا كل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم ، وبقدرة خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً ، وبيان هذا إن المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنما يتحصل ويتقوم ذاتاً متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها<sup>(١)</sup> والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فإن كل جنس مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكل ؛ فإنه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوماً ، وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء ، ولأن الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له ، وكذا الحمل والهوية من لوازم الوحدة فما لا هو هوية له فلا وجود

(١) محصل ما أفاده ده أن الجواهر الجسمية يغيب بعض أجزائها عن بعض في وجودها قوة عدمها ، وما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء للآخر والمجموع للمجموع الكل ، ومن شرط ادراك المدرك (الكسر) أن ينال تمام المدرك (الفتح) فالجواهر البادئ وكذا امراضه لا يتعلق بها علم ، وبعبارة أخرى الصورة البادية لا تكون صورة علمية هذا أقول : ولو بنى البيان على حركة الجواهر البادئ لكان أوضح في البيان وسلم من بعض المناقشات اللفظية وتقريره أن الصورة العلمية حاصلة لنا نوعاً من الحصول بالضرورة لكن مجرد حصول شيء لشيء لا يوجب العلم لأن العامل لو لم يجتمع جميع أجزاء وجوده له لذاب بعضها عن بعض والمجموع من المجموع كما في الحركة ، والنية تنافي العلم لكن الجواهر البادية وعوارضها متحركة غير حاضرة الوجود فالصورة العلمية سواء كانت صورة جوهر أو عرض حاضرة للعالم ولو لم تكن حاضرة في نفسها استعمال حضورها لغيرها فالصورة العلمية يجب أن تكون مجردة في نفسها حاصلة للعالم نوعاً من الحصول - ط م د -

له شيء<sup>(١)</sup>، وشيء من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه ، وما كمال الشيء بوجوب زواله فكيف يكون في نفسه موجوداً مستقلاً ؟ وبالجمللة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها<sup>(٢)</sup> ، وفي عدمها قوة وجودها ، فوجود كل فرد منه كالذراع مثلاً عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه ، وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه ، وهو كالكثر في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء ، والفرق بين الهولي الأولى وبين الجسم في نقص الوجود إن الهولي بعينها قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه ، فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر ، والنبل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أمراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يعطيها أو الأمر الذي يحل معها في محلها ، وحكم الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها ، وليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها ونهاياتها ، ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والإدراك يتعلق بذوات الأشياء وأجزاءها الداخلية فعلم مما ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركاً ومثالاً لشيء يدركه ويناله ذلك الشيء بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة ، فالوجود

(١) أي بالانتماء إليه فلا وحدة له فلا وجود له . إن قلت : الاتصال الواحداني مساو

للوحدة الشخصية عندهم فكيف لا يتحقق العمل والهوية بين الأجزاء وبينها وبين الكل والكل منصفة في الوجود . قلت : الاتحاد في الوجود المتبر في العمل انتماء في الأجزاء لا يكون يسا مياينة في الوضع واتحاد أجزاء المتصل في الوجود ليس كذلك . س ر ه .

(٢) ولا سيما إذا اعتبر امتداده السيل باعتبار حركة الجوهرية وحركاتها العرضية

فيكون القوة فيه أكثر والعدم أوفر . س ر ه .

القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب المدمية هو عبارة عن الإدراك ، فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقاً إنّ التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة أخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكيده في الجملة بأن يكون منقسماً ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي و هذا حال كل صورة إدراكية فإنّها غير قابلة للإشارة الوضعية ، فإنّ الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى بأوائل الملموسات و هي الحرارة الخارجية و البرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنّها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأوّل وبالذات ، فإنّ المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به ، وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما إنّ وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد ، فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجوداً ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة ، وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة و ما يطابقه و تؤخذ منه ، وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية و الوهمية و العقلية ، و ليس أيضاً حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين .

## فصل (٥)

❖ ( في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين ) ❖  
حصولها في المادة

و ذلك من ثمانية أوجه .

أولها إن الصورة المادية متراجعة متماعمة <sup>(١)</sup> فإن المشكل بشكل مخصوص أو المكون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول ، ولا أن يثلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول ، وكذا الحال في الطعوم والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة ، وأما صورها الإدراكية فلا تراحم لها في الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع <sup>(٢)</sup> و يحضرها عنده ، وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه ، فالبصر للألوان المتضادة ، والذوق للطعوم المتضادة ، وكذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود .

و ثانيها إن الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ، ولا يسع البحر في حوض ، وهذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن

(١) أي في الحقل بخلاف صورة النفس فلا تمنع بينها في الحقل فإن النفس مع وحدتها و بساطتها وعدم تقدمها تكون محلا لكل موافق نفس مفاهيم الصور فيها تمنع في أي موطن كانت - س ر ه .

(٢) بناءً على تجرده ، وعلى تجرده يتنى المعاد الجسائي فلا مقدار له حتى تكون صورة في جزء منه وصورة أخرى في جزء آخر منه فالصور الحس المتخالفة تكون فيه في آن واحد فيرى و يسمع ويلس حر الهواء لو برده و يفرض في هذه الحال في ذاته ملوq وفي شامتة واحدة فيبتد فيه من كل هذه السوالم الخمسة شيء في آن واحد ، فهو أيضاً آية من لا يشك شأن من شأن مثل مشعله وهو النفس بل فيه في آن واحد بلارة الصور الحس صور متضادة من كل نوع فإن البصر الذي هو جاسوسه و السمع وغيرها تقع على المتضادات دفعة كالبياض والسواد ، الجهد والهمس وغيرها - س ر ه .

قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ﷺ : إن قلب المؤمن أعظم من العرش ، وكما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواء في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به ، والسبب في ذلك إن النفس لا مقدار لها ولا وضع لها <sup>(١)</sup> وإلا لكانت محدودة بحد خاص ووضع خاص لا تقبل غيره ، إلا ويزيد عليه أو يتقص عنه فبقي منه شيء غير مدرك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوماً وغير معلوم أو عالماً وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فإننا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقدراً عظيماً يدرك كله بأكملها لا بعضها إذ لا بعض لها لمساطنها .

وثالثها إن الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فإن القوى منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعقل فإن العقل يدرك الضعيف إثر القوي ، ويتخيل الصغير بعد العظيم ، والنفس بعد الأشد .

ورابعها إن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم ، وليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها .

وخامسها إن صورة واحدة مادية يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الإدراكية ،

(١) بمعنى المقولة ولا جزء منها، انقلت : الوضع بمعنى جزء المقولة هو الهيئة العارضة

للشيء من نسبة من أجزائه إلى بعض ولصورة زيد الخيالي أعضاء وفيها ترتيب فلاجزاءه نسبة قلت : لاوضع فيه انما هو العلم بالوضع وقد مر ان الامتداد الذهني لايقبل القسمة حتى ان الخط اللزاعي النصف من الخيال ايجاد لتعريف آخر بين ابتداء فلاحه له - سره .



فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري<sup>(١)</sup> ، و ما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري ، و لذلك قبل النار النفسانية لا تحرق<sup>(٢)</sup> ، و حرقه قلب العاشق لا تسخن ، و ثلجة صدره لا تبرّد ، و العقل إذا حكم بأن النار محرقة و الماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة ، و إذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه إن ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ، ولا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها .  
و سادسها إن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد<sup>(٣)</sup> وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد .

و سابعها إن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها إلا بمعامل غريب أو سبب مباين متصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أخر كالماء و الأرض لأجل التغذية و التنمية ، و الحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله ، و كذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية<sup>(٤)</sup> التي تكون

(١) الى الصورة العقلية فان العقول من الشيء صرفة ، ولا يميز في صرفة الشيء فالعقول من الفرس واحد ولو كان في ألف عقل - س - ده .

(٢) و أيضاً و لذلك فكل واحد من المراد الانسان عالم تام لا يحتاج في شيء من أجزاء عالمه الى ما في عالم آخر ، ولكل مؤمن جنة عرضها السموات و الأرض فضلا من طولها - س - ده .

(٣) اذا كانت من الطوارئ لامن الطبيعيات - ده .

(٤) هذا الفرق مثل بعض الفروق الاخرى من باب تحقق الطبيعة بتحقيق لحدسها فالمراد ان النفس القدسية المؤيدة صورة علمية في علم ذاتها ومستكينة بذاتها و باطن ذاتها في استكمالها كالنفوس الفلكية - س - ده .

في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها التام بحالها من غير حاجة لها إلى مكمل متفصل الذات عنها .

و ثامناً إن الصور الكونية لا يمكن صدق تقائض مفهوماتها و معانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللاتار ، و السواد الخارجي لا يصدق عليها إنه ليس بسواد ، بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي ، و الجسم الموحود في النفس ليس بجسم ، و كذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان <sup>(١)</sup> و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي ، فالحيوان النفساني حيوان و ليس بحيوان ، و السر <sup>(٢)</sup> في ذلك <sup>(٣)</sup> إن ذلك النحو من الوجود الموري المملوب عنه التقائض المادية

(١) أي كالكميات منها و أما الجزئيات منها فيصل طبائعها عليها بالعمل الشائع بل المتخيلات بالذات كالمحسوسات بالذات من ذلك كما سبق منا من مبعث الوجود الذهني - من ر .

(٢) وهذا السر الحق بتحقيق المطلب المذكور في الوجود الذهني من هذا الكتاب بل من جميع كتبه من أن الجوهر مثلاً في العقل جوهر بالعمل الأولي لا بالعمل الشائع بل هو كجانب لينوح من مظهره أن الجوهر الجنسي والنوعي في العقل حظه من الجوهر كحظ مفهوم بشرية الباري ومفهوم الممتنع من الشراكة والامتناع وليس فيه حقيقة الجوهرية والآن حصص الحق وسبؤ كده عند قوله بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الخ من أن الجواهر العقلية فوق الجوهرية لا أنها دون الجوهرية كما أن النفس ليست بجوهر عند من يقول لاهية لها لاهية فوق الجوهرية لا لأنها دونها فتكون عرضاً بل هذا المطلب يستمد من ذلك بناءً على اتحاد المائل والمقول أو يستمد من مطلب آخر بناماً على أن إدراك الكميات بشاهدة أرباب الاصواع وهي العقول العرضية في الطبقة المتكاثرة والعقول لاهية لها عنده وفاقاً للشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي - من ر .

(٣) إشارة إلى الفرق بين الوجود الإدراكي والوجود البادي بحسب حقيقة الأمر فإن الوجود الإدراكي للسامية بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنياً بحيث لا يترتب عليها آثار وجودها البادي الخارجي فيعمل ما في النفس على ما في الخارج بالعمل الأولي و

وجود على وجه أعلى و أشرف فائيات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها و أصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة ، و أما سلب هذه عنها فلاجل إن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال و ظل لذلك الحيوان النفساني البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه ، و هو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص و الأصناف المادية و النفسانية التي تحته من نوعه و هو مثالها الكلي النوعي و هو العرس العقلي ، و هكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات و غيرها كما مر في مباحث الماهية ، و الفرض هاهنا بيان إن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض ، و مبناء تحقيق مسألة الأشد و الأضعف ، و أن وجود الشيء إذا اشد ، يخرج من نوعه إلى نوع<sup>(١)</sup> آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعاناً في نوعه الذي كان فيه ، و في المثل المشهور إن الشيء إذا حاوز حدّه انعكس إلى ضدّه ، و من هذا القبل استكمالان المادة الواحدة كما الجبن إذا كملت صورته الطبيعية تسير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوباً عنها ويسلب عنها ما كان صادقاً عليها .

و يسلب منه بالعمل الشائع لكن الصورة الإدراكية بحسب دقيق النظر صورة مجردة خيالية أو عقلية هي أعلى و أشرف وجوداً من هذا الوجود المادي و لها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها و إن لم يكن لها هذه الآثار الخاصة التي للوجود المادي ولذا يتوهم أنها وجود لا يرتب فيه الآثار فيؤول إلى انتزاع المفاهيم والماهيات والسلب والإيجاب و إن صحا على هذا النظر أيضاً لكن العمل من قبل حمل الحقيقة والرقيقة التي بين مراتب الشدة والضعف عند كل تشكيك ، وسلب العمل لما هو بالشايع المنامي وهو ظاهر - س ر ه (١) مراده وه بالتوهم هو مرتبة الوجود و الأفعال الصورة الخيالية و العقلية عنده وه يشاركان الفرد المادي في الماهية التوهمية - ط مد .

## فصل (٦)

❖ ( في قولهم ان العلم عرض ) ❖

أما العلوم الخيالية و الحسية فهي عندنا غير حالة في آلة النخيل و آلة الحس بل إما يكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لها محال و لا مواضع لها ؛ فجواهرها جواهر مجردة عن المواد ، و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر ، و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره .

و أما العلوم العقلية فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر و صور أعراض .

ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وهو إن العلم لما وحب أن يكون مطابقاً للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً له و داخلاً في نوعه ، و الداخل في نوع الشيء لا بد أن يكون مندرجاً معه تحت حدسه مشاكلاً له في ذلك الجنس ، لكن الجوهر مقول على ما تحتته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون جوهرأ أيضاً ، مع أن العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرأ و عرضاً ولا شيء من الجواهر بمرس ؛ فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفية دفعه في مرس سابقاً و لا حقاً ، لكن الشيخ أجاب عنه بقوله : ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموحود في الأعيان لا في موضوع ، و هذه الصفة موحودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية شأها أن تكون موحودة في الأعيان لا في موضوع<sup>(١)</sup> أي هي معقولة عن أموجوده

(١) يعني أن الجوهرية إما هي بالفعل و يستقيم سلب الموضوع ولوان القوة ، وهذا

كما أن الجسم ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على دوايا قوائمه أي يكون من شأنه ذلك و يكون فيه الصحيح لقبول الخطوط و ان يكن فيه الخطوط بالفعل كما في

الكرة - س ر ه .

في الأعيان أن لا يكون في موضوع ، و أما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ، و الحركة كذلك ماهيتها إنها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها حركة للعقل إلى آخر ما ذكره .

أقول : لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن الأشياء مع جميع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أي معنى لها بأي وجه كان وجوداً آخر سوى هذا الوجود المادي الدائر ؛ فكما إننا نسلن مثلاً نحن نتصوره نوعاً جوهرياً كذلك نتصوره مع قيد كونه قائماً بذاته بالفعل وعاقلاً لذاته محرداً عن المحل والموضوع ، فهذا العند الذي ذكره لا يجري فيه ، ولود كر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات و أجناسها و فصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإن الذي نجعله صورة الحيوان مثلاً في الذهن إذا لم يكن جوهرأ ولا جسماً ولا مائماً ولا حساساً ولا منحركاً ولا متحيزاً ولا شيئاً من مقومات الحيوان و فصوله البعيدة و القريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فمادام يكون حيواناً أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني تام حساس فليس كذلك أو بأنه إذا وجد في الخارج لكان حيواناً .

فنقول : ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشترك لا يمكن خروجه من العقل ، و ضرورته بعينه شخصاً جسمانياً متحسناً بوضع و إشارة لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات و تضييع للحيثيات فإن الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم و الاشتراك بين كثيرين ، و الشخص الخارجي متمتع فيه ذلك . وإن كان المراد إنه بحسب ماهيته الملوحة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرأ كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف ، فلو وجدت في الخارج لكات أيضاً كيفية نفسانية لا حرهراً ولا كمأ ولا كيفأ آخر ، ولو كان المراد منه إن هذه الماهية الموجودة في

الذهن بحيث لو فرضت فرضاً مستحيلاً إنها صارت موجودة في الخارج بوجودها ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرأ أو كذاً أو كذاً فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك العرض بالقياس إلى كل ماهية فإن ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضاً لكن وجوده في موضوع، و لو كان الجسم عقلاً لكن بالفعل في كل ماله من الكمالات ولو كان الممكن واحداً لكن صانعاً للعالم .

وأيضاً لم يبق فرق بين هذا المذهب ومنحبه القائلين بالشبح والمثال ، و لكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنساناً و فرساً و فيلاً و أشجاراً وأنهاراً ، لأنها يصدق عليها إنها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ، ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتعة ، بل الحق إن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها <sup>(١)</sup>

(١) المراد بالمعاني مثل مسمى قولهم عالم البصر منقسم إلى عالم الروحية و عالم

العقول و مثل مسمى قول المتولوى ؟

فرئها برقرئها رفت ای همام وان معانی سرقرار و بر دوام

و توضیح مطلبه قدس سره ان لكل حقيقة من الحقائق معنى و صورة ای حقيقة و حقيقة و عبارة أخرى اصلاً و فرعاً فمعناه و حقيقته و اصله ماهو في النفس فان النفس بسيطة الحقيقة ضد الحق تعالى و القول الخلقة البهنة ، و كل بسيط الحقيقة جامع لوجودات مادونه موجود النفس وجود جامع لوجود الانواع بنحو اعلى و ابط فاذا ارادت ان تعرف حقيقة من الحقائق ترجع الى صفة ذاتها ، و ذاتها متصورة بصورة كل حقيقة فتعرفها من ذاتها ، و مرادى بالصورة ما به الشيء بالفعل وقد سبق ان كل حقيقة في النفس يصدق عليها نقيضها و يصدق عليها عينها فالسلب باعتبار امتلاء حدودها و تماماتها و موجوديتها بوجود و ضد بسيط هو وجود ذات النفس بل لامهية للنفس عند هؤلاء ، والاثبات باعتبار ان ذلك البصر الاعلى من وجودها اصلها و مبدعها و حقيقتها ، بقوله و كذا الحيوان المقول عبارة عن الجسم المقول الخ المراد به جامعة النفس وجوداتها بنحو اعلى و ابط البصائر لمعانيها كما اشار اليه بقوله على ذات عقلية كان اولي و كما قال ابن

المتأصلة فللمجهر بل للجسم مثلاً معنى و صورة محسوسة ، و صورته المحسوسة هي  
الجوهر الحسي ، و صورته المعقولة هي معنى الجواهر ، و هو المعنى المعقول الذي  
يدر كه العقل من ذاته إنه موجود لآتي موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة  
قائمة بالعقل ، و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول و السامي المعقول و  
الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أموراً متخالفة  
الوجودات<sup>(١)</sup> أولاً معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود  
الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يريد عليها على جسم و  
تحمل عليه بهو هو و ذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع و  
إشارة ، وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع و إشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية  
على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاد به في الوجود العقلي  
أولى و أبقى من صدق معقول على محسوس و اتحاد به في الوجود الحسي .  
و العجب من أن الشيخ قد اثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

البراد بالجمهورية الحقولة من الجواهر قيام النفس بذاتها المطلقة لها علماً محذوريا لا  
حصولياً ومداد الاشكال على العلم الحصولي فان الصورة كيف تكون قائمة بالذات و كيف  
تكون نابعة حساسة و نحوها و اما على رأيه من اتحاد العاقل و العقول ملا اشكال حتى  
في الجسم لكونها جامعة واحدة لوجود الجسم كالمهية و لا لخصه و لعم مافيل :

ای نسخه نامه الهی که نوی وی آینه جمال شاهی که نوی

بیرون ذن نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که نوی - سره

(١) فلامحة لطلب هذه الحقائق من هذا الوجود الشامل وهي الوحدة الحقة الظبية

فإن الوجود الطبيعي منها مع انه مناط البنية و النمرة تجتمع فيه الحقائق كالاسان  
الطبيعي فيه كمالات الجماء والبلات و الحيوان وغير ذلك و وجود الشيء لا يلزم ان يكون  
سبح الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيشة الایاء عن المدم معاهيم الوجود والوحدة  
و الهوية و النور و غير ذلك بل الهية و عقوماتها فالكمل متحققة بتحقيق واحد و الكلي  
الطبيعي موجود ولو بالواسطة في الروح فكيف لا يصدق على هذا الوجود الواسع  
العقل معاهيمها ام كيف لا يجتمع مقولاتها المجردة - س ره .

إن للحيوان المعقول<sup>(١)</sup> وجوداً في الحيوان المعسوس ، و الحيوان المعقول مشترك بين كثيرين لا شئ إن وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و الحيز و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المعسوس ، لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضاً قائماً بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستعجلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية و غيرها ، والناس إنما وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها ، وأكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن إشكال كون الشيء جوهرأ و عرضأ عند تعقل النفس للجواهر ، و غاية ما قلوا في دفعه إن مفهوم العرض عرضي لما نحتته ، ولا مضافة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنما المناطات بينهما بحسب الوجود الخارجي ، و ماهية الجوهر محبوسة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه إنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي . نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرأ و عرضأ بالنظر إلى وجود واحد و ذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم إن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات و أفرادها في الذهن و الخارج جميعاً .

و يرد عليه<sup>(٢)</sup> أولاً إن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

(١) المراد بالحيوان المعقول الحيوان الناطق ذكر الاسنان و المراد بالمعقول

في كلام الشيخ غير المعقول في كلام المصنف « قدس سره » قبل ذلك إذا أراد الشيخ

الكلبي الطبيعي و المصنف « قدس سره » الكلبي العقلي و قد حل الحق الطوسي

« قدس سره » كلام الشيخ على الكلبي الطبيعي و هذا ظاهر لمن نظر في أول النمط

الرامع و العقلي لا يخلو عن الطبيعي - س ر ه -

(٢) حاصله ان العرض المطلق من العروض ، والعروض هو الوجود الراضى للأعراض

المنصلة انتهى هي عروضات العرض المطلق ، و الوجود نفس كون الماهية و تحفظها



معها كون الشيء في موضوع ، والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كما هي السواد والحرارة وغيرها ، و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي ، فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبدلها مع انحفاظ الماهية والماهية الجوهرية كالأشياء مثلاً إذا فرض إن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها و تبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات ، وبالجمله قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقبة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس سيورتها خارجاً أو عقلاً ، ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرأ بحسب الماهية عرضاً بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ في أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به

و حصلها لاما به يحصل ، ولا تماوت في هذا بين القول باصالة الوجود وبين القول باعتباره فكما يقول القائل بالاعتبارية إن الوجود تحقق الماهية وكونها بمعنى انه ليس امراً ينضم إلى الماهية و الا لم يكن وجوداً لها بل كان حينئذ وجودها الكون الذي استتم كونها منضماً إليها ويكون ما فرضت وجوداً كالعوارض التي تطرأ عليها بعد شيئيتها الوجودية كذلك يقول القائل باصالة الوجود : الوجود نفس تحقق الماهية ولا تنطق لهما بدونه ولا كون ، والتركيب بينهما ليس اقترانياً بل اتحادياً من باب اتحاد المتحصل واللامتحصل اذ لو كان لها كون و شيئية وجودية بغير الوجود كان التركيب اقترانياً فلما لم يكن لها كون و مصداق سوى مصداق الوجود وهي فانية فيه كان التركيب اتحادياً وهذا ظهر صراحة ما ذكره المصنف « قدس سره » من ان العرضية ليست من طواري كون الماهية وتحققها ، والواضح ان يقال ان الوجود والماهية كل منهما لابد ان يليق بالآخر وكل وجود خاص لا يجهان لا يطرده ماهيته ولا يرفع الموضوع من الين فالوجود الناعم يليق بالماهية العرضية و الوجود السموني يليق بالماهية الجوهرية فالجوهرية تسابق القيام بالذات بالصل - س و ه .

مع أن العلم مطلقاً كيفية تصابية عندهم<sup>(١)</sup> ففي العلم بالجواهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرأ و عرضاً كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرأ و كيفأ ، وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتياً لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرأ بحسب الوجود الخارجي عرضاً بحسب الوجود الذهني غير جارها هنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وأمرادها ، ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلا لم يكن الذاتي ذاتياً ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم .

و قال به من أجل التدقيق . كيف يجوز كون شيء واحد جوهرأ و عرضاً عند من لم يجوز كونه جوهرأ و كيفأ ؟ فإن منشأ المناقاة بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض في أحدهما و اللاعروض في الآخر ، وأما عدم اقتضاء القسمة و النسبة فمشارك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفأ .

ثم لو أجب عن هذا الاشكال وأمثاله بأن معنى الكيف أيضاً على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضاً غير قابل للقسمة والنسبة و كذا حكم الكم وسائر المقولات .

فيرد عليه ما أوردناه سابقاً من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات

(١) والعق كما حققناه في موضع آخر ان العلم ليس كيفاً كما عليه المحقق الدواني لأنه الوجود المنسبط من النفس على كل الماهيات التي في العقل و الوهم و الخيال و المحس المشترك وهو اشراق النفس على الماهيات المستشرقة بإزاء الوجود المنسبط على ماهيات عوالم المبروت و الملكوت و الماسوت وهو فيض الله تعالى وإضافته لإشراقية فكما ان فيض الله القدوس في كل بحبه وفي ذاته لا جوهر ولا عرض كذلك اشراق النفس بفتانه لا جوهر ولا عرض الا شبيهة الماهيات المعلومه لكنه مشرب أغلب من مشرق المحقق الدواني لأن العلم عنده ليس كيفاً لانه من مقولة المعلوم حقيقة - س د ه .

و مفوماتها شيء محفوظ في الوجودين .

و يرد عليهم أيضاً حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل إن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية ، و الموجود في نفس جزئية لا يكون إلا موجوداً جزئياً واقعاً في الأعيان فاذن الصورة العلمية التي لهاية الجوهر من حيث أنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرأ و كيفاً و هو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال ، اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك إن تلك الماهية من حيث أمها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية و لكننا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجوداً في العين كان من شأنه قبض البصر ، والحرارة العينية من شأنها التلصحين ، و لكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول سمي وجوداً عينياً و الثاني وجوداً ذهبياً و الإشكال بعد باقي كما لا يخفى فاصير إلى ما أو مانا إليه و لناخذ في تشييده .

## فصل (٧)

❦ ( في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ) ❦

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ، و نحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرأ و عرضاً و لم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم أبي علي كالشفاء و النجاة و الإشارات و بحيون الحكمة و غيرها ما يشفي العليل و يروي الغليل ، بل وجدناه و كل من في طمقته و أشباحه و أتباعه كتلميذ بهمنيار و شيخ اتساع الرواقين و المحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعميل عليه ، و إذا كان هذا حال

هؤلاء، الاعتبارين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء، من أصحاب الأوهام و الخيالات و الأولى و سادس المقالات و البجد الات ؛ فتوجهنا توجهها جبلياً إلى مسبب الأسباب و تضرعنا تضرعاً غريزياً إلى مهتل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد حزننا مراراً كثيرة سيما في باب أعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقائق الإلهية لمستحقه و منحاحبه إن عاداته الاحسان و الإيثار ، و سجيته الكرم و الإيثار ، و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً ، و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول : امثالاً لقوله تعالى دو أما بنعمة ربك فحدث : إن سور الأشياء، على قسمين إحداهما سورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها ، و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلا بالعرض ، و الأخرى سورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً إما تامةً فهي صورة معقولة<sup>(١)</sup> بالفعل أو ناقصةً فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل ، و قد صح عند جميع الحكماء، إن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف<sup>(٢)</sup> و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للمجوهر

(١) سيجى، البرهان عليه في مسألة كون العقل في نفسه مقولاً و عاقلانفسه - طمد .

(٢) قولهم هذا منصرح على مسألة ان ما وجوده لشيء فوجوده في نفسه عين وجوده

لذلك الشيء فالكلام جار في جميع موارد الوجود لغيره كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها و الصور المنطوقة بالنسبة الى المادة و كذا العلة المجردة بالنسبة الى معلولها و بالعكس بناءً على تحقق العلم الحضورى بين العلة و الملول ، ولازمه البيان أن لا يدخلو فرض ما وجوده لغيره نفع قطع النظر عن غيره من فرض ذلك الشيء الذى وجوده له لانه يملكه فان كان هذا الوجود ، السلوك موجوداً لنفسه كان المالك و المملوك المفروضان شيئاً واحداً ذامرتبة واحدة كوجود الجوهر لنفسه و علم النفس المجردة بنفسها والا كان الوجود الذى لنفسه موجوداً في مرتبة ما فرض انه لغيره لتقويته اياه من غير عكس كما هو الحال في الوجود

الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض إن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موحودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للآخرى ، و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليتين والمعلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الإثنية بين شيئين إثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر ، و كون الشيء معقولا لا يتصور <sup>(١)</sup> إلا بهكون شيء.

والرابط بالنسبة إلى المستقل الذي يقوم ، وبتبين بهذا البيان أن المراد من مراتب وجود الجوهر و أن التركيب بين المادة و الصورة انحداري و أن الحلول مرتبة دابة لوجود العلة و أن العلة مرتبة عالية لوجود المعلوم ، ولما اتحد العاقل بالمعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب إلى العاقل والوجود المنسوب إلى المعقول وجوداً واحداً ذا مرتبة واحدة فلا يشبه هذا البيان.

بقوله رد : « أن الصورة المعقولة معقولة بالنسبة سواء علمها عاقل من خارج أم لا » منوع فإن الصورة إذا فرضت معقولة لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى في مرتبة هي أعلى من مرتبة وجودها كما لا يمكن ذلك فيما وجوده لم يره أو وجوده في غيره هنا ، و أما ما ذكره قدس سره من حديث التضاييف بين العاقل والمعقول فقد قدمنا في مباحث الوحدة و الكثرة أن التضاييف من أقسام التقابل الذي هو غيرية ذاتية ، وما هذا شأنه لا يتحقق في شيء واحد من حيث هو واحد و لما سنمود في حديث التضاييف في قولهم: أن العقل بالذات عاقل ومعقول من غير اختلاف جهة ولو اعتبراً طمداً (١) تلخيصه أن العقول بالذات و بالفضل لأشياء ولا حجة له إلا المعقولة ، و

المعقولة عين ذاته الوجودية و أنه معقول و أن مرض عدم جميع أعيانه لانه وجود نوري و علمت أن الوجود النوري علم و معلوم بالذات و أن مصحح انتزاع مفهوم المعقولة تحقق العاقلة لا تتصور بدونها وحيثه عزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول صافه لا بد أن يكون موجوداً بوجوده حتى يكون انتهاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقولته وبقاء وجوده حتى يكون شيئاً و معقولا لا معقولا قطعاً

عاقلاً له ؛ فلو كان العاقل أمراً متغيراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية ، فإنّ الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجرداً عما بتجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبداً سواء عقلها عاقل من خارج أم لا ، وليس حكم هذه المعقولة كحكم متحركة الجسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركاً بل جسماً فقط ، وذلك لأنّ وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ، ولا كحكم متسخنة الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فإنه لم يكن هو متسخناً عند ذلك لأنّ وجوده بعينه ليس وجود السخونة ، ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولا بالفعل لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر يعقله فإنه هو عاقل بالفعل كما إنه معقول بالفعل ، وإلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل ، وقد مرّ في مباحث المضاف إنّ المتضامين متكافئان في الوجود<sup>(١)</sup>

ويلمح الغلب كما في صورة كون عاقله متغيراً بالوجود له ، وإيضاً فرضانته معلول وان انتفى الخيار ، والعاقل المتغير من الاغيار الخروض الانتفاء ، ان قلت : هذا مفروض بالمعلول فان المعلوم بالذات لا شأن له الا بالمعلولة فيلزم عليه نفسه كما ذكرت وهو باطل . قلت : معنى كون المعلولة ذاتية للمعلوم بالذات انه في استحقاق حمل المعلولة لاجتناج الى حية تقييده لانه لاجتناج الى الحية التعليلية . ايضاً فالمعلول معلول بالعلة لانه لا يمكن فرضه بلا علة متغيرة بخلاف المعقول فانه يخل بلا عاقل متغير وبلا علة كما في الواجب لذاته . س . د .

(١) ليس المراد ان العاقل و المعلوم لهما كائنا مضافين و متكافئين في درجة الوجود كان احدهما صادقاً في اية مرتبة يصدق الاخر و من جملة ذلك صدق احدهما في مرتبة ذات الاخر حتى يقال ان ذلك ظاهر البطلان لان الباطنة من حيث هي ليست الا هي و كما ان مفهوم احدهما لا من حيث التحقق ليس في مرتبة مفهوم الاخر كذلك من حيث التحقق أي التحقق الذي هو معنى تحقق متشأ انتزاعه ليس في درجة تحقق الاخر بمعنى ان يكون

و في درجة الوجود أيضاً ، إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوة كان الآخر بالقوة ، و إن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضاً ثابتاً فيها ، و إذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا و هو إن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة و إلى ما هو محسوس بالفعل و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل ، و الإحساس ليس كما زعمه العاقلون من الحكماء من أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته و يصادفها مع عوارضها الممكنة و الخيال يجردها تجريداً أكثر ، لما علم من استحالة انتقال المطبوعات بهوياتها من مادة إلى غيرها .

ولا أيضاً معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار ، ولا بمجرد إضافة الحس إلى تلك الصور

ففيه أو جزئه و ان اتفق المنيبة كما في تطل المجرى لذاته فهو من دليل آخر فان التكامل الذي هو مقتضى التضايح ان يكون بينهما المحبة بالذات لا النظم و التأخر كما قالوا لا محبة بين المتضادين بل مراده قدس سره انه لا يسكن ان يكون العاقل الذي نراه هذا المقول بالذات ذات النفس التي عندهم مفايرة له و كالطرف له ولها وجود خال عنه لا بالقوة وهو بالفعل ، و المتضايحان متكاملان قوة وسلا بالعاقل بالفعل الذي يساويه وهو نفس المعقول ولو كان النفس مع المعقول عاقلة كان منشأ الماقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل و هو المطلوب لهذا بهذا التقرير مرهان آخر غير ما ذكره اولاً من المعقول بالفعل لا وجود له الا الوجود العقلي التوري فهو مع عزل النظر عن المير معمول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته ان قلت : في البرهان الاول اذا لم تشك بقاعدة التكامل فكيف ثبت تحقق العاقل ، قلنا : بقاعدة ان وجود المعقول في نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها و هذا غير قاعدة التضايح العقولي كما ان اثبات العقولية بالذات للمعقول بالذات وبالعقل لم يكن اثبات الاضافة العقولية نعم لا مضايحة في الاضافة الاشرافية لان المعقول اشراق النفس متقوم الوجود بها وهي مقومة وجوداً لها - س - ر .

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إدراكاً لها ، والإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن ينبض من الواهب صورة مورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمعسوسة بالفعل وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة ، وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدلات لميضان تلك الصورة التي هي المعسوسة والحاسة بالفعل ، والكلام في كون هذه الصورة حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً .

قال المعلم الأول في كتاب أئو لوجيا : ينبغي أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا يالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ و يعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته ، كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينالها حتى يكون هو هو شيئاً واحداً إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحيده معها بوحوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحيده الحس بالمحسوسات ، والبصر كلما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصبره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه . فما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة ومقاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل ، وكذا ما يرد على القول باطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين بالذات ، وفي علم الباري كونه محلاً للممكنات ، ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ، ثم إلهم زعموا إن الجوهر المتفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلاً ومعقولاً بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها إدراكاً عقلياً ، فنقول ، تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أتدركها بذاتها المعرفة عن الصور العقلية ! فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية



نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها يفتاتها فالذات العارية<sup>(١)</sup> الجاهلة العلمية العمياء كيف تدرك صورة علمية ، والعمى العمياء كيف تبصرون ترى ؟ فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ، وإن أدركتها بما استضارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى وإلا لكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكل المعقول والعقل شيئاً واحداً بلا اختلاف .

و ليس لنا أن يقول : تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها<sup>(٢)</sup> بمعنى أن ما ورأها مما هي مطابقة إياها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة .

لأننا نقول : لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولاً لم يمكن أن يدرك بها غيرها ، وليس توسط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولاً ويتوسطه فيرسم .

على أننا قد أوضحنا بالبرهان القاطع إن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواءً عقلها غيرها أو لم يعقلها ، وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

(١) ينسب أن الواحد شيئاً بالحقبة من كل واحد في ذاته لا من كل واحد له في المقام الثاني فإنه قائم له في ذاته ، ووجوده ليس إلا إضافة مقولية لإضافة إشراقية وذلك كما أن التحقق مطلوب من الماهية بالحقبة ولوحين وجودها أنها هويات للوجود الذي هو عين التحقق فكل ذلك العلم بالحقبة مطلوب من الذات المروضة للصور العلمية أنها هويات لنفس الصور العلمية كالعلم بمعنى العلومية - س د ه .

(٢) أي ما سواها وهي الخارجية ، أن قلت : كيف يكون الخارجية معقولة بالذات وهي معقولة بالعرض . قلت : قد يقال لها الحقول بالذات والعلوم بالذات بأن العلوم بالذات ما حضر صورته عند العالم وهذا يصح عليها ، ولأن الصور مرآة لعقلها لا الصورة بالذات ، وليست الصور ما حضرت صورته عند العالم وإلا لنحت إلى غير النهاية - س د ه .

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر مما  
سواء ، وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أوحسية للجواهر المدرك كحصول  
الدار<sup>(١)</sup> و الأحوال و الأولاد لصاحب النار و المال و الولد فإن شيئاً من ذلك  
الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيء لدى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول  
إضافة لها فقط ، نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و  
يصير ذاتاً منحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي<sup>(٢)</sup> فكما ليست المادة شيئاً  
من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور ، وليس لحقوق الصور بها حقوق موحود بوجود  
بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في

(١) إلا ان يكون هذه مراتب وجودك وشتوك . س . د .

(٢) قد عرفت بما نردنا عليه البرهان ان حصول المقول بالذات لمائله و حصول  
الصورة المنطبعة في المادة وكذا حصول الاعراض لموضوعاتها الجوهرية وبالجملة حصول  
كل وجود ناعت لمنوته من باب واحد ، وان هذا الشيخ من الوجود يقتضى اتحاد الناعت  
والمنوت بحسب الوجود بحيث لا يخرج المنوت الفنى له الوجود الناعت من مراتب الوجود  
الناعت سواء كان الناعت و المنوت شيئاً واحداً في مرتبة واحدة كعلم الانسان بنفسه و  
معقولية العقل الماتة لو يكون المنوت واقفاً في مرتبة من مراتب وجود الناعت كعلم حصول  
بلدان علمه او بموارضها و علم العلة بذات مطولها او عوارضه ولا علم خارجاً من هذه  
الاقسام الثلاثة بناءً على رجوع العلم الحصولي الى العلم العضوري و انحصار العلم  
العضوري في الثلاثة ، و بالجملة يقتضى البرهان اتحاد العاقل و المقول بمعنى عدم خروج  
العاقل من وجود المقول و لو طولاً دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب الى العاقل  
في مرتبة الوجود المنسوب الى المقول كما ذكره قدس سره و بين الحينين فرق واضح .  
ولو كان كما ذكره . د . - امتنع العلم بالامور التي وجودها لتغيرها كالاغراس  
الجزئية و الكلية و كعلم كل من العلة و الملول بالاخر اذ مرجع كون الاغراس معقولة  
لنفسها كما اختاره الى كونها موجودة لنفسها و هو محال وكذا مرجع علم العلة بمطولها  
و بالعكس على ما اختاره الى اتحاد وجودي العلة و الملول و وقوعهما في مرتبة واحدة  
وهو محال عليك بلجادة التأمل في هذا المقام . ط . مد .

نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حاك النفس<sup>(١)</sup> في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة ، و ليس لحقوق الصورة العقلية بها عندما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كالحقوق موجود مباين لوجود مابين كوجود العرس لنا أو كالحقوق عرض

(١) وقد حصل لنا من هذا مبدء برهان على اتحاد المائل و المعقول كما استدل اسكندر عليه سيما على قول المصنف « قدس سره » والسيد السند من ان التركيب بين المادة و الصورة اتعادي لا تضلعي وهو ان النفس مادة ومدركات صورة له ، وله وحدة جسمية و البادة و الصورة لهما نحو اتحاد في ذات الاوضاع فكيف في العقلات بخلاف الموضوع و الرض فلن نركبهما اعتباري ، كما تقرر و لنا براهين اخرى على هذا المطلب العظيم بعد تبيينه اما التبيين فهو ان المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لا المفهوم فان مفاهيم المعقولات في انفسها و مع مفهوم المائل متناصرة و لكن وجودها واحدة فاذا سمح ان المائل يتعد بالمعقولات لابد ان لا يلزم الوهم الى شبيهات المفاهيم بباقي مفاهيم بل المراد ان وجودها وجوده و الا لكان العقل مفاهيم صرفه كقصور الماهيات التي يقول به المتزلة . وايضا ان اريد بالمعقولات الممثلة المأخوذة مع الوجود لوجودها متحد بظهور المائل لا بتمام خفاه ، و ان اريد المعقول البسيط الذي هو العقل البسيط الاجمالي الذي هو خلاف العقل التصيلي فلا بأس باتحاده بتمام صفاته ، وبسبارة اخرى مرتبة خطاه المائل وكنه ذاته عين النحو الاعلى من كل معقول بسعير الكثيرة في الوحدة و التصيل في الاجمال كما ان المعقولات الممثلة مقام الوحدة في الكثرة والاجمال في التصيل للمائل ، والمصنف « قدس سره » لم يرد الاهدأ اذ لو لم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقة المنسوبة الى ذوق التالبيين في الموجودات الخارجية وهي وحدة الوجود و كثرة الوجود لتطابق الموائم وهو « قدس سره » متعاش عنها . واما البراهين فسيما ان المعقول مجرد و كل مجرد عاقل لذاته ، ان قلت : المجرد القائم بذاته عاقل لذاته والمعقول قائم بالنير كالنفس ، قلت : قيام المعقولات بالنير باطل فان كلييات الجواهر جواهر و الذاتي لا يختلف ولا يتخلف ، و القيام الطولي في الصور الخيالية باطل على التحقيق فكيف في الصور العقلية ، ومنها انه قد مر ان ادراك الكلبيات مشاهدة القول من الطبقة المتكاثرة و القدماء ايضا قالوا ايهاا يتلقى العقل عند ادراكه للكليات والحدود و البراهين تنحو نحو هذه ، وللتنصيص اضافة شهودية اشراقية اليها و كل مجرد عاقل ومنها ان هذه الاشتقاق هو المصدق الحقيقي للمشتق فالعلم هو المالم حكما ان الوجود هو الوجود الحقيقي

لمعروض جوهرى مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض <sup>(١)</sup> إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء ، وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدرّاك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تفويجها ، و سنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك و اضطراب في هذا المطالب بتوفيق الله العظيم .

## فصل (٨)

### ❦ ( في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول ) ❦

اعلم أن الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول ، وأصرّ على إبطال ذلك القوم غاية الإصرار ، واستبعد ذلك غاية الاستبعاد

❦ و البياض هو الأبيض الحقيقي ويمكننا و الحكماء قالوا النفس تقابل العقل ومع ذلك تسمى عقلاً باعتبار المعقول فانه عقل فالتس تسمى عقلاً بالقوة حيث كان المعقول بالقوة و عقلاً بالعمل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل اى عاقل ، ومنها ان النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته مياض المعقولات المعصلة على النفس و مفيض الوجود و مغطى الكمال ليس فاقداً له بل واحد اياه بنحو اعلى وعله مقدمة برهانية بل يمكن ادعاء البداهة ليها وهذا يثبت المطلوب سواء كان فياض القول التصيلية هو العقل البسيط الذي هو الملكة او باطن ذات النفس او العقل الضال ، ومنها ان الخارج و النفس عالمان متطابقان كتوأمين يرتزمان من نفس واحد بلبن واحد فاذا قلت زيد في الخارج فهو عين مرتبة من مراتب الخارج اذ الخارج كالمكان و الخارجى كالمتسكن فكذلك النفس عين مرتبة من مراتب النفس اى انفس و مشاهرها اذ ليس للنفس ظرفاً للنفس فهذه ستة براهين على هذا المذهب و قد ابدته الاذواق و سم ما قال المولى :

اى برادر تو بمن اندیشه اى ما بقى تو استخوان و ریشه اى - س ده .

(١) هذا بناءً على ما ذهب اليه الجمهور وان وجود الامر اى مباينة لوجود موضوعاتها ❦

ونحن ندكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك ، وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ في النصي من إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته ؛ فلقد قال في كتاب الإشارات : إن قوماً من المتصدين يقع عندهم إن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية سار هو هو ، فلتفرض الجوهر العاقل عقل - آ - وكان هو على قولهم بعينه المعقول من - آ - فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل - آ - أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل - آ - أولم يعقلها ، و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له ، و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون ، و ان كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس إنه صار شيئاً آخر ، على أنك إن تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط .

و قال أيضاً زيادة تنبيه ؛ وأيضاً إذا عقل د آ ، ثم عقل د ب ، أ يكون كما كان عند ما عقل د آ ، حتى يكون سواءً عقل د ب ، أولم يعقلها أو يصير شيئاً آخر ، و يلزم منه ما تقدم ذكره .

وقال فيه أيضاً . وكان لهم رجل يعرف بفرغوريوس محل في العقل و المعقولات كتاباً يشي عليه المشاؤون وهو حشف كله ، وهم يعلمون من أنفسهم إنهم لا يفهمونه ولا فرغوريوس نفسه ، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ، ثم ذكر دليلاً عاماً على تهي الاتحاد بين شيئين مطلقاً وقال اعلم : أن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصاروا شيئاً آخر قول شعري غير معقول ؛ فإنه إن كان كل واحد

---

من منكم عنه ، واما بناءً على ما هو الحق من كون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها كما صرح ، في سطر ما استدلل به على الحركة الجوهرية فالسألة من نظائر مسألة اتحاد العاقل و المعقول - ط مد .

من الأمرين موجوداً فهما إثنتان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل  
الذي كان موجوداً .

وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس  
من طبيعيات الشفاء. وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما  
يستحيل عندي فإني لست أفهم قولهم أن يصير شيء شيئاً آخر ، ولا عقل إن ذلك كيف  
يكون ، فإن كان يأبى حلق صورة ثم يلبس صورة أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً  
ومع الصورة الأخرى شيئاً آخر فلم يصير بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل  
الشيء الأول قد بطل وإنما بقي موضوعه أجزء منه ، وإن كان ليس كذلك فلننظر  
كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئاً فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء  
موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً والثاني الآخر إما أن يكون موجوداً أيضاً أو  
معدوماً فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوماً فقد صار هذا  
الموجود شيئاً معدوماً لشيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار  
شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف يصير صور الأشياء ، وأكثر ما هو  
بين الناس في هذا هو الذي صنّف لهم إيساغوجي ، و كان حريصاً على أن يتكلم  
بأقوال مخيلة شمرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ، ويدل أهل التمييز  
في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس ، نعم إن صور الأشياء يحل النفس  
ويحلّيه ويرينه ويكون النفس كالمكن لها بتوسط العقل الهولاني ، ولو كانت النفس  
صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل ، وليس  
في ذات الصورة قوة قبول شيء<sup>(١)</sup> وإنما قوة القبول في القابل للشيء وجب أن يكون

(١) ولو كان فيها قوة قبول صورة أخرى لزم الانقلاب الاستحيل ولم ينجح إلى  
المادة المشتركة ولم تكن الفعليات متماثلة والنوالي باطلة فكذا المقدم ، أقول : ما ذكره  
منفوض بالوجود المنبسط الذي هو فعل الواجب تعالى وفيه المقدس وأمره الواحد كما  
قال دواماً ما إلا واحدة فإنه مع وحدته متعدد بالبيئات المختلفة الامكانية وليس في مهية

النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة ، فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً ، وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محال فهي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة ، والعقل إنما يعني به قوتها التي بها تعقل أو تعني به صورة هذه المعقولات في نفسها ، ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً في أنفسنا ، نعم هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه ، وكذلك العقل البهولاني إن عني به مطلق الاستعداد للنفس وهي باقية فينا أبداً مادامنا في البدن ، وإن عني بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود العقل انتهى قوله بالعاقلة .

أقول : والذي يجب أن يعلم أولاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عاماً وبين العاقل والمعقول خاصاً أمران .

أحدهما إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية ، وهو مبني شخصيته ومنشأ ماهيته ، وإن الوجود مما يشتد ويضمف ويكمل وينقصر ، والشخص هو هو ، ألا ترى إن الإنسان من مبني كونه جنيئاً بل نطمة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً وجرت عليه الأطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته .

وثانيهما إن الاتحاد يتصور على وجود ثلاثة :

الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان شيئين وجوداً واحداً ،

---

فإن إمكانية كالألوان قوة قبول مبهية أخرى كالفرس ، ولا تنقلب مبهية إلى مبهية والسر أن الوجود المنبسط ليس له وحدة معدودة إذ له مراتب متفاوتة بالاشد والاضف وغيرهما وكذلك النفس الباطنة إذ لها وحدة حقة ظلية «الم تر إلى ربك كيف مد الظل» وإن قال الشيخ إن كل وجود متحد بمبهية مباين لوجود آخر متحد بمبهية أخرى ويكون تمايز الوجودات حينئذ تمام دواتها البسيطة إذ لا تركيب فيها كما مر غير مرة لزم محذورات كثيرة منها شبهة ابن كميون حينئذ يشين شناعة البتونة ولا يبقى توحيد كما لا يخفى ولهذا أول بان الحكم بالبتونة على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من الهيئات لا بالذات - س ر ه .

وهذا لا شك في استعاليه لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد .

والثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي محلاً ذاتياً أو لياً وهذا أيضاً لا شك في استعاليه ، فإن المفهومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفهوماً واحداً أو يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم ضرورة إن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلاً مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول ، نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل ويقصد عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحداً والمعاني مغايرة لانفاهاً يوجب تكثر الجهات الوجودية .

والثالث ضرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقاً عليه أولاً لا استكمال وقع له في وجوده <sup>(١)</sup> وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الإنسان الواحد .

لا يقال : هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية إنما وجدت في الإنسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة .

لأننا نقول : بل بحسب سودة ذاته المتضمنة لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية ، وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل وهو حس المحواس

(١) وذلك في الجوهر البجرد النفس لأعداد حركات فكرية والقاء خواطر ربانية وملكية كالشراقات العقل الضال فإذا عقل الوجود المطلق البسيط البسيط تحول وجوده إليه وكذا إذا عقلاته الحياة السارية والتور البسيط واه الطم والارادة والعتق في غيرها لست أقول يتحول إلى بوجودها النفس الثاني بل إلى بوجودها الرابطي و اشراقها العقلي بعد اقرب ، ولا أقول باتحاد مفهوم النفس بغيرها بل أقول بوجودها متعدد بوجود النفس والوجودات التحول ثابتة في صقع العقل الضال والنفس تترقى وتتحد بها لأعداد ذكرناه . س . ر .



وعامل الأعمال كما إن العقل البسيط الذي أثبتته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة، وسينكشف لك في هذا الكتاب إن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى إن ذاته بذاته مصداق لكل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المحكوفات التي في العالم ، وبالجملية فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويعمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقاً محمولاً على ذاته ليس بمستنكر كما قيل : ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد .

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ ، أمّا دليله العام المذكور في الإشارات فقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان .

قلنا : إن هذا غير مسلم لحواش أن يكون معومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فإن الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان ، و كذا دليله العام المذكور في الشفاء فإن قوله إذا صار الشيء شيئاً آخر فأمّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً الح ، قلنا نختار إنه يكون موجوداً وقوله فإن كان موجوداً فالثنائي الآخر إما أن يكون أيضاً موجوداً أو معدوماً قلنا : نختار إنه أيضاً يكون حينئذ موجوداً ، قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا : بل هما موجودان بوجود واحد ، ولا استعالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد ، والسند ما مر ، ولو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الإنسانية مع بساطته جوهرأ موجوداً عالمأ قادراً محرراً سميعاً بصيراً حياً بل الذات الأحديّة الواجبيّة التي هي مصداق جميع المعاني الكماليّة والصفات الحسنى الإلهيّة بوجود واحد بسيط لا اختلاف حقيقيّة فيه بوجه من الوجوه أصلاً ،

وأما حجتهما الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الإشارات من قوله فلنفرس الجوهر العاقل عقل « آ » و كان هو على قولهم بعينه المعقول من « آ » فهل

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل « آ » أوبطل منه ذلك .

قلنا . فختار إنّه لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل « آ » واتحد به إلا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلاً فإنه لم يزل منه شيء إلا ما هو أمر عديم كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند ما بين أقسام كون الشيء من شيء . حيث قال هناك : إنَّ كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنَّما هو ما هو بأنّه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنَّما هو صبي لأنّه في طريق السلوك إلى الرجولية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنّه استكمل لأنّه لم يزل عنه أمر جوهري ولا أيضاً أمر عرضي إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوّة بعدما إذا قيس إلى الكمال الآخر . والثاني بأن يكون الأول ليس طباعه إنّه يتحرك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته ، وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى معدول لكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوّة مثل الماء إنَّما يصير هواءاً بأن يخلع عن هبولة صورة المائيّة ويحصل لها صورة الهوائيّة ، والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني ، والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جبر منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أنَّ كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متعدداً بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء ، قوله فإن كان كما كان فسواء عقل « آ » أولم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنَّما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقاً لمعنى كماله لم يكن قبل هذا التعقل .

والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأنَّ النفس الانسانية من مبدء كونها بالقوّة في كل إدراك حتّى الإحساس والتخيّل إلى غاية كونها عاقلاً بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلّها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقاً عليها في أوائل

العطرة حتى كانت نفوس الأنبياء عليهم السلام و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها وإنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها ، نعم لوقيل <sup>(١)</sup> إن هذه الكمالات الوجودية كأصل الوجود مفوماتها غير مفهوم الإنسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مراراً ليست إلا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تابعة له ، و قوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستعالات ليس على ما يقولون ، قلنا : لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره ، و ليس هذا كسائر الاستعالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعاينه كالماء إذا صار هواءً والبارد إذا صار حاراً ، وقوله ، و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس إنّه صار شيئاً آخر على أنك إن تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هبولى مشتركة وتجدد مرتكب لا بسيط .

قلنا : قد مرّ إن الذي قد بطل كان أسراً عدمياً من قبيل القوة والاستعداد على أن لناً نقول : كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة ، وإن أي المقولات يقع فيها الحركة من اثبات فرد تدريجيّ الوجود لمقولة الكيف والكم <sup>(٢)</sup>

(١) يفرق بين الذات وجوداً والذات مهية فيقال إن هذه الكمالات دائمة على ذاتها مهية لا على ذاتها الوجودية كما يقال في القول المأرعة إن كمالاتها كعلمها و رادتها و قدرتها وغير ذلك عين ذاتها أي وجوداً ادلاً حالة منتظرة لها وزائدة على ذاتها أي مهية لا وجوداً إذ المهية من حيث هي إنما كانت ليست إلا هي - س ر ه .

(٢) هو الفرد المتصل الذي من بعده الحركة التي منهاها نال للمقولة التي فيها الحركة ثلاثة أصناف من الأفراد أحدها هذا هو تدريجي زمني من السكون إلى السكون ، والثاني مراد زمانية هي أساس ما فيه الحركة المتضم إليها قسمة وهية ، والثالث مراد

بل الجوهر أيضاً يحوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتاً ووجوداً ويحدث شيء آخر متصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآتات المفروضة في زمان حر كنه الاشتدادية موجوداً بوجود آخر يلزم منه تنالي الآتات وتركب المسافة والحركة من الغير المتقسمات ، وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء ، فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر ، وله في كل جزء من أجزائها ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدرجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوماً عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوماً عن موجودات كثيرة إنما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل ، وكذا سيرورة ذاتين موجودتين ذاتاً واحدة موجودة لأن كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك الذين بعينه ، وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محمل يمنع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر ومفهوم محمل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان مفهوم العرس خلا ذاتياً أولياً ، كيف وكل ماهية من حيث هي ليست إلا هي ، وأما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمنع عند العقل كلياً إلا ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كما هي الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض ، وكالمتضادين والأعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد .

وقوله هذا أيضاً يقتضي هيولي مشتركة .

آية وهي التي يقال ان المتحرك في كل آن من آتات زمان الحركة فرد غير لفرد الذي في آن الفل ولغير المرء الذي في آن البعد ومعلوم ان الصنف الاول هو الفرد الواحد الذي في حين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال والنقص في الوجود ويصدق عليه مفاهيم مختلفة . س . ر .

قلنا : نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال تعلقاً بما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان<sup>(١)</sup> ، وأما قوله وتحدد مركب لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأن كل وجود سورى لا تركيب فيه خارجاً سيما الذي قد تهيأ لأن يصير عقلاً بالفعل ، وإن أراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك .

وأما الحجة الخاصة الأخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صورة أخرى .

قلنا : في تحقيق هذا المقام إن النفس في أول ما أبيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية<sup>(٢)</sup> فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن في أول الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء ، كيف ومن المحال أن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بالانوسط استكمالات واستحالات لتلك المادة ، إذ ذاك عندي من أمحل المحالات وأشنع المحذورات ، وإن وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل لمحصل للجنس القريب إليه ، فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرج فهي أولاً صورة

(١) أي المادة بمعنى المتعلق به س ر ه .

(٢) أي صورة روحية له مكات كالصور المحسوسة بل انزل منها في العقلية لقبول النفس التحولات الاستكمالية دونها لأنها تسمى بها من القبول ولها قال تعالى دخلق الإنسان صعباً وإن كان ذلك القول وهذا المصنف خيراً من تلك العقلية كثير ، ولا يخفى أن ظاهر جواب المصنف لا يطابق إيراد الشيخ لأن الصورة في كلام المصنف قدس سره هي الصورة النوعية وفي كلام الشيخ الصورة الحقولة بدليل كلمة صارت وكلمة حيثئذ وكلمة أيضاً لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ وما هو معهوده جريان المأطو هو أن النفس قبل أن تغفل شيئاً صورة والصورة تأتي من قول صورة أخرى أجاب بما أجاب به س ر ه .

شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك العملية وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ إن وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التماسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات والصورة التماسية الحسية كمادة للصورة الحسية وهي كمادة للصور العقلية وهو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوابها على التدرج سائرة إياها كما أشرنا إليه وسنزيدك إيضاحاً أيضاً .

فقرله : ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء .

قلنا : لأنسلم بل جهة القبول مضمنة فيها ضمن الفصل في النوع البسيط <sup>(١)</sup> .

قوله : إنما القبول في المقابل للشيء .

قلنا : نعم ولكن بمعنى آخر فإن القبول قد يعنى الاتعمال التجدي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالتصل إذا صار متصلاً ، والماء إذا صاد هواً ، وأما القبول بمعنى قوة الاستكمال والشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية ، وبالجملية القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوباً للعدم الذهني له والأول شأن المادة القابلة <sup>(٢)</sup> والثاني شأن

(١) وفي الحقيقة هذا القبول الاستكمالي الذي هو غير مصاحب للعدم الخارجي المقابل ليس قبولاً بل استحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده ولو كان قبولاً هنا فبمعنى الاتصاف كما في القول الذي في الملزوم واللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول ضمنية لعلية ، ومع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه - س. د. ه .

(٢) الأول في الظن واللبس والثاني في التغير الاستكمالي الطولي ، وكون الأول مصحوباً بالعدم الخارجي للشيء واضح وأما كون الثاني مصحوباً بالعدم الذهني فلان الشيء هنا موجود والمفقود كماله المشرق وهو في النقص ، هذا إذا اعتبر عدم بالنسبة إلى ما عد ويمكن أن ينظر بالنسبة إلى ما قبل فان المصنوع من الشيء ليس ذاته لانه تنبأ استكمالي وليس ثم ليس بل نفسه أو مفهومه بها هو ناقص وهو أمر ذهني - س. د. ه .

الصورة المتعاقبة بها <sup>(١)</sup> ، وأما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر .

وقوله : فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من المعجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً .

قلنا : ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحدمع هذه الصورة النفسانية اتحاداً في الوجود لأن المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه ، فالصورة لكل شيء لا تكون إلا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقاً لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك ، كما إنه قد يكون وجوداً قوياً شديداً وقد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً ، فالتقسيم إذاً قويت تصوير مصداقاً لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة ولكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في

(١) أي من حيث التعلق بها وفيه إشارة إلى أن القبول في الصورة للصورة الكمالية في السلسلة الطولية العروجية باعتبار التعلق بالمادة والإفلا قبول ولا تحول في الصورة من حيث هي صورة كما قال وأما الصورة البريئة الخ والتعلق ما بالهولي يتصنع قبول التحول من التعلق بالصل إلى النقل الصال في الكمال ومنه إلى ما شاء الله بل الصور المحدودة الثابتة لا تقبل الاستكمال لتجردها عن الهولي ومن هنا ليست الآخرة دار الترفي والاستكمال وإن صار شاهداً ومشهداً أصفى بحسب طول العهد من الدنيا وشدة الاقبال على الغيب فإن الدنيا مزروعة الآخرة والآخرة دار العباد « كدم اذ كندم برويد جو زجو » لكن نصفية كنعفيه الحبوب من التبر والشفالة تجود ، والجواب الاوضح ان يقال نعم أيضاً قول الصورة لا تقبل الصورة الآخرة من حيث المية كيف وعرف الشيخ صورة الشيء بسببه التي هو بها هو والمية لا تصوير مية أخرى والوجود بقبل الضعف و الشدة والقبول المصحوب للقوة الاحصالية موجود باصتار مدة البدن وهولاء كما التزم قدس سره بل هذا باسطر كيف والنقل الهولي في النفس للحقول كالهولي الاولى للطييمات والتزام القبول بمعنى الانصاف توسيع لدائرة الجواب - س ر ه .

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي ، وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة ذاته <sup>(١)</sup> أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه أعلى و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية ، لأن الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما فيها .

وقوله : وإن كان يخالفه فيكون النفس لامحالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها .

قلنا : لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف .

وقوله : بل النفس هي العاقلة ، و العقل إنما يعنى به قوتها الذي بها يعقل أو يعنى به صور هذه المعقولات ، ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئاً واحداً .

قلنا : أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فمير صحيح لأن تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس <sup>(٢)</sup> أو ذاتها الساذجة <sup>(٣)</sup> عن صور المعقولات في

(١) أي وجود المعقولات اشترائط ذات النفس و ظهور ذاتها لا ان وجودها كذات النفس ومقام اللطيفة الغفية فوجودها الظهوري وجود المعقولات بلا تحالف - سره .

(٢) فكما ان الموجود الحقيقي هو الوجود والموجود المجازي الشهوري هو السببية والايض الحقيقي هو البياس و الشهوري هو الموصوع كذلك العقل بالفعل هو الصورة المعقولة لا النفس التي همهم موضوعها بل هي بالقوة في مفعوليتها لنفسها ولذا اجاب قدس سره في كتبه عن اشكال كون العقل الهيولاني بالقوة في كل المعقولات مع كونه عقلاً لانه ومعقولا لنفسه قبل كونه عاقلاً لاوائل المعقولات وثوابها بان عاقلته لنفسه أيضاً قوة الماقلية وان كان له علم بنفسه توهمي وخيالي - سره .

(٣) ان قلت : ذاتها الساذجة جعلها الشيخ عاقلة ، قلت : لا ، بل العاقلة عند ذاتها من حيث الاضافة الى المعقولات بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجاً - سره .



ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالعمل و إلا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا جهلا وعلما ، وأما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالعمل على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلها و هو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساد من الجاهلين ، أما من جابب النفس بالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة للذات لها خارجة الوجود عن وجودها ، و أيضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما إنه فرع لذات المثبت له إن ذهبا فذهبا وإن خارجا فخارجا لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أوفي عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة إن الموجود لا يوجد إلا لوجود لا مفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل ؛ فإن الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلا وله في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلا ومعقولا بالعمل ، فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا لمعقول بالفعل كما إن المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت إلا لمعقول بالقوة كالأحسام والمقادير التي هي ذوات الأوضاع ؛ فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم إلا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل أن أشرقت على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال وأما من جانب تلك الصور العقلية<sup>(١)</sup> فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به إن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ماعداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وحد شيء في العالم عقلها أولم يوجد ؛ فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس منجدة بها ، وهذا هو المطلوب .

واعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصرين في إنكار القول باتحاد العاقل

(١) حاصله إن تلك الصورة العقلية وإن كانت عقلا بالذات لذ علمت أن النفس عقل

سببها عندهم إلا أن الصورة عقل لذاتها لا عقل للنفس العارية - س ر ه .

والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد ، وأقام الحجة عليه في الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ، ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبيهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقادياً له لاستبصار وقع له من إضافة نور الحق من أفق الملكوت ، والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك ، وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهباً فاسداً إنه قد صنف هذا الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدء والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك ، فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على الأوائل لم ينوارته أحدهم علماء النظار أولى البعث والاعتبار ، لولا أن من الله به على بعض الفقهاء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم .

## فصل (٩)

(١) في قول المتقدمين أن النفس الماعقل بالاعتادها بالعقل الفعال (١) :  
إن المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية إن هذا المذهب أيضاً كالمذهب الأول باطل ، فإنه أيضاً قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه إن العقل الفعال إما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر أو يكون ذا أجزاء وأبعاد والأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات ، لأن المتحد بالعقل ولجميع المعقولات لا بد وأن يعقل كل ما يعقله ، وإن كان يتحد

(١) اعلم أن للعقل الفعال وجوداً في نفسه ووجوداً لاغنياً إما تتعدد بوجوده لاغنياً لا بوجوده في نفسه لنفسه ولوجوده لاغنياً مراتب لانتهاء لها وإن كان ذاته بذاته واحدة فالتعدد في ظهوره ماذن لا يلزم ما ذكرناه من أنه يلزم أن يعلم النفس جميع ما يعلم العقل الفعال وإن يعلم كل نفس متعددة به جميع ما يعلم نفس أخرى متحدة به ولا ما ذكره الشيخ الرئيس - ص ٥٥ - .

بعضه لا بكفه وحب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإسنان  
جر، لكن التمثلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فإذن العقل الفعال مركب  
من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية،  
ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها لأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل ريد  
مثلاً للسواد مثل تعقل هرو؛ فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية  
متحدة بالنوع لأمرة واحدة بل مراراً غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع،  
وهذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو أن تلك المتحدات  
بالنوع لا يتمايز بالماهية و لو ازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز إلا  
بسبب المادة و العقل الفعال مجرد عنها فأحراؤه أولى بالنجرد فهي غير متميزة  
بالعوارض فهي غير منكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركباً هذا خلق بالقول  
بإتحاد النفس بالعقل الفعال محال، هذا ماد كره المتأخرون في كتبهم مطبقين على  
بطلان هذا المذهب، وإليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله:  
وهؤلاء بين أن يحملوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء، أو يجعلوا  
اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصله إلى كل معقول.

أقول: هذا المذهب كأئذي قبله لما كان منسوباً إلى العلماء الماضين المتقدمين  
في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث  
شديد ومحصن بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع إلى الله تعالى و  
سؤال التوفيق والعون منه، وقد كنا ابتلياً إليه بعقولنا ورفضنا إليه أيدينا الباطنة  
لأيدينا الدائرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة  
وأمثالها طلب ملتجئ، ملجأ غير متكامل حتى أثار عقولنا بنوره الساطع، وكشفنا  
بعض الحجب والموانع، فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموحودات  
التي في هذا العالم، ومنه بدؤها وإليه معادها، وهو أصل المعقولات وكل الماهيات  
من غير أن يتكثروا ويتجزئوا، ولا أن يتقص بعضهم شيء منه، ولا أن يرداد باتصال  
شيء إليه، لكن موضع اثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس هاها بل سيأتي من ذي

قبل إنشاء الله تعالى ، والذي يليق أن يذكرها هنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ، و يضعف به شدة استبعادهم إياه عن سنن الصواب أمور ثلاثة .

أحدها إنه قد مر " إن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية ، وقد فرغنا من اثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التي فيه .

وثانيها إن " العقل هو كل الأشياء المعقولة و البرهان عليه مما اقمناه في موضع آخر ، و معنى كونه كل " الأشياء المعقولة ليس أن " تلك الأشياء بحسب أنواع وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد أو أكثر من مجتمعة واحدة <sup>(١)</sup> فإن ذلك يمتنع فإن " الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار و وضع ولون و مادة ، ولها أيضاً وجود عقلي " خاص مع لوازم و صفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كالسعاد الماهية و أجرائها بالوجود الخاص بها إما خارجاً أو عقلاً فكما إن " لكل من النوبيات وجوداً حسيّاً يتميز به أشخاصها و يتزاحم تزاحماً مكانياً كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئاً و من النسات شيئاً آخر جعلاً و وجوداً ، بل المراد إنه يمكن أن يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكررة كثيرة عديدة و في العقل بوجودات متكررة كثيرة عقلية موجودة بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته و وحدته .

و ثالثها إن " وحدة العقول ليست وحدة عددية هي منه الأعداد كوحدته الجسم

(١) أي صارت الأشياء شيئاً واحداً فإن التعدد بهذا المعنى محال ، وليس أيضاً معناه أن الوجودات من غير أن نصير مجتمعة في واحد كانت واحدة حيث أنها كمكوس و اخلال لواحد فإن هذا معنى الوحدة في الكثرة و كلامنا في الكثرة في الوحدة ، وهذا في مقام الفعل والظهور و كلامنا في مقام الذات والخطأ فالمعنى أن العقل وجود واحد بسيط هو النوع الأعلى لكل الأشياء المعقولة وهو بوحدة و بساطة يبادل الكل التي هي أيضاً ظهوراته وشؤونه و هو رتبها و هي فقهه و لفه و هي نشره . من وم .

مثلاً و وحدة السواد واللون أو الحركة بل وحدة أخرى ، و الفرق بين الوجدتين في المعنى إن هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صدر المجموع أعظم أو أكثر فإن الجسمين أعظم من جسم أحدهما ، و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد أن يحصل تغير في الوجود ، و هذا بخلاف الوحدة العقلية فإنها لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته ، مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن الموارد اللاحقة من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده في ثنائيته ولا المجموع في إثنيثيته إلا كما نجد الأول في وحدته ، ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا أتم منه كلمة مرسته ثانياً فإذا نظرت إليه فإدس هو هو إذ لا مبرز في صرف شيء<sup>(١)</sup> ، فإذا تقررت هذه المسائل فنقول : إن المعنى الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت ، و من شأنها أن يصير عالماً عقلياً فيه صورة كل موحود عقلي و معنى كل موحود جسماني ، فإذا فرض أن

(١) هذا قياس برهاني صورته هكذا : صرف الوجود صرف الشيء هو كل صرف شيء ، لا مبرز فيه ، أما الصغرى فواضح و أما الكبرى فلا ستلزام العاقل لأن صرف الياض مثلاً أي نفسه بلا شوب و خلط غيره من المراتب و الأجاب هي ذاته إذا فرض اثنين مثلاً فاما إذا يكون التعدد بالموضوع و أما أن يكون الموضوع واحداً و الزمان متعدداً أو غير ذلك و على أي تقدير لم يكن ما عرض صرفاً صرفاً بل مصلوفاً بالتغير هذا خلف فالياض الصرف الذي عقنته عقلته بالعدد و الضمة والذي حمله زيد والذي عقله العقل الصالح واحد وهو ما بينه و هما هو بينهما لا أنهما مثال كما ألزم الشيخ و غيره و إلا لكات امراداً فلم يكن كلياً عقلياً و قلنا الكلام إلى القدر المشترك بينهما ويتسلسل مكاناً انصاف الاقطار متحدة النهايات في المركز كذلك المخطوط الشعاعية المعنوية من القول متحدة في المقول و كذلك لملوم الضروري من كل نفس عند تولد إلى كبد لوله لغيري حد التعرية في الطواري - س ر ه -

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلاً وقد قرّرنا إن المعنى العقلي الواحد بالحدّ والنوع دون التخصّص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلّا بأمر رائد على معناه وحدّه فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عندما سارت به عقلاً بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة رائدة على الحدّ والحقيقة ، فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي أمر واحد ، وقد مرّ أيضاً إن النفس يتحدّد بكل صورة عقلية أدركناها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات ، فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة ، ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من سيروء تلك المعاني متكررة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسماً متجزئاً بسبب وجودها فيه وجوداً مقدساً من شوب الكثرة والتجزئة فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال تجزئة العقل الفعال ، ولا يلزم أيضاً نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ، ومن أشكال عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية <sup>(١)</sup> وقياسها على الوحدة العددية ، ألا ترى إن الإنسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كل منها متحد مع ما يتعده بالآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض ، وذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسلّة والوحدة المرسلّة يمكن فيها اتحاد الاختلافات بحسبها ، وكذلك

(١) فإنها وحدة حقة مطلقة «الم تر إلى ربك كيف مدّ الظل» فالعقل الكلي موجود ذو شئون

فكل تعين مقول شأن ذاتي له فإذا اتحد الماثل بشأن منه لا يلزم اتحاده بالشئون الأخرى والاتحاد بمنون لا يلزم منه الاطلاع على عنواناته ألا ترى أن النفس علم وقدره وإرادة وحسن بداهته لذاته وغير ذلك وكل نفس يعلم ذاته ولا ينك عن ذاته ومع ذلك لا يعلم هذه بل كل موجود يعلم الواجب ولا يعلم بالعلم - س ر ه -

حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها ، فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية .

قال المعلم الأول في كتاب أثولوجيا : إن العالم الأعلى هو الحي النام الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبداع من المبدع الأول التام ، فعليه كل نفس وكل عقل ، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة كأنها حياة تفلي وتغور ، و تجري حياة تلك الأشياء إنما يسع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كمية يوجد فيها كل طعم .

وقال فيه أيضاً : إن اختلاف الحياة والعقول هاهنا إنما هو لا اختلاف حركات الحياة و العقل فلذلك كانت حيوانات مخدمة و عقول مخدمة إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض<sup>(١)</sup> ، و ذلك إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نوراً من بعض ومنها ما هو ثاقل و ثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة ، و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلاً و عقل الفرس فرس ولا يمكن أن يكون الذي بعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال في العقول الأولى<sup>(٢)</sup> ، فالعقل الأول

(١) مراده باختلاف حركات الحياة اختلاف حركات المواد واختلاف الامزجة ، واما جعل الحركة هي الصدور والجهات هي الجهات الفاعلة من الوجوب والامكان ونحوهما كما سيذكر المصنف قدس سره فمع هذه يناسب الاختلاف النوعي في المعاليل لا الشخصي و اختلاف العقول الناطقة والا لجهة في كلام المعلم ليس نوعياً و اختلاف الغير الناطقة منها و في انفسها وان كان نوعياً الا انه ليس من اختلاف الوجوب والامكان في العقول الاولى المرضية لانها معلولات لها ، الا ترى ان نوع النفس الناطقة منهم من رب نوحه او من جهة واحدة في العقل السال و اختلاف اشخاصها من الجهات القابلة من امزجة المواد و اختلاف الاستعدادات ، ثم ان المراد بحركات العقل اهم من الحركات الفكرية . س ده .

(٢) اي لا يمكن ان يكون ما هو عقل الفرس يكون عقلاً للإنسان لا انه لا يمكن ان

إذا عقل شيئاً كان هو ما عقله شيئاً واحداً<sup>(١)</sup> ، فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحياة نوعية ، وكانت الحياة الشخصية ليست بعامة للحياة المرسله فكذا العقل الشخصي ليس بعام للعقل المرسل ، فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعام للعقل الأول ، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً وأخيراً بالفعل ، وإذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً لشيء آخر من الحيوان ، وكلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حياً دينياً خصباً ، وذلك إن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان ديني ضعيف ، فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا من قوته كما لبعض الحيوان أظفار ومخالب وبعضه قرون وبعضه أنياب على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول .

ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتأويل لجميع ما ادعينا وقررناه في هذا الفصل إلا أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به ، فقولنا لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب والإمكان والشدة والضعف واختلاف الحثثات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأول ، فالمراد بالحركة هاهنا

---

لا يقتل الإنسان إذ لا حجاب في المعارف وقد مرفى كلام المعلم المتقول في مبحث المثل أن كلها في كلها كيف وكل منها يعلم الحق تعالى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمولد و سينقل في مبحث علم الله تعالى عن الحق الطوسي ما يؤيد ما قلناه - س ر ه .

(١) أي ما عاينه من الصورة الكلية وهي معقولة بالعلم الحسولي للاصنام التي تحته وحينئذ شاهد للمصنف و يؤيد قول المعلم عقلاً نوعياً أو المراد بنا عقله هو النبو الإلهي من فطيات صنعه فيكون علمه بذاته بالعلم العضوي علمه بأصنامه حضورياً وحينئذ لا شاهد فيه على اتحاد الماقل بالحقول من غير وقوله لا يعقل شيئاً لا عقل له أراد أن الجزئي الدائر ليس علماً له إذ يلزم التخيير في علمه - س ر ه .



هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه ، و المراد من اختلاف الحركة إما بحسب  
الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهية فإن الصادر من جهة الوجوب و  
الوجود غير الصادر من جهة الماهية و الإمكان ، و أما بحسب الكم فكدراجات القرب  
و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالي <sup>(١)</sup> القريب من الأول تعالى أشرف من  
الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه ، و قوله إن من العقول ما هو قريب  
من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات  
الأنواع و صورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية و  
ثوانيتها كالحيوانية و ثوانتها كالنباتية ، و قوله فإن ذلك محال في العقول الأولى  
أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة <sup>(٢)</sup> ، و قوله وكانت الحياة الشخصية ليست بمعامدة  
للحياة المرسله أراد بالحياة المرسله ماهية الحيوان و بالعقل المرسل صورتها <sup>(٣)</sup>

(١) هذا يراد ما قلنا من ان صدور هذه الانواع و صورها العقلية من نفس ذات  
العقول المرضية التي في الطبقة الشكائنة ، و اما الجهات التي قال بها المصنف قدس سره فهي من  
باب حلة السعة اذ المراد بها ما في العقول الطولية و اما القرب و البعد فبما هي من الطبقة  
المرضية فمن جهة ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام - س -

(٢) لان لكل من ارباب الاصنام التي في الطبقة الشكائنة مقاماً مطروماً فالذي هو  
عقل الفرس و ذو صابة به لا يكون مثلاً للبقر و ذا عنابة به و هكذا بخلاف الطول في  
قوله اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل فانها اعم مما في الطبقة الطولية و ما في  
الطبقة المرضية - س -

(٣) لا ارى وجهاً لتخصيص الحياة المرسله بالكلية الطبيعي و العقل المرسل  
بالكلية العقلي المشترك بالفعل بل يجري كلاهما في كليهما و ليس المقصود في كلام  
المعلم التنظير لاتحاد العقل الكائن بالعقل بالفعل الاول باتحاد المرد بالكلية الطبيعي او  
الكلية العقلي ان كانت من الاصول الموضوعة ان الكلية الطبيعي موجودة بين وجود  
الشخص فهذا عندي نظير لاتحاد العقل الجبرئ بالعقل الكلية اي الكلية بمعنى السعة و  
الحيطة الوجودية و حاصل كلام المصنف قدس سره التفرقة بين سلمية الحيوان من حيث التحقق

العقلية الكلية ، و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود ، فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية و الجزئية و التجرد و التجسم و غير ذلك من الأحوال ، وأما صورتها العقلية فهي لأحوال أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة ، و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعيينها العقلي الجامع لكثير من التعينات ، و قوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعام للمقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية و هي ليست بعامة للعقل المعارق لأنها متحدة به <sup>(١)</sup> ، و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التي هي قد تكون صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول و يد معقولة و رجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولة والمحسوسة <sup>(٢)</sup> ، و قوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالعمل صار خاصاً و أخيراً بالفعل ، إعلم أن المراد بالقوة والعمل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

بالحياة البرسة الطيبة أي اللابشرط المقسم للتجرد والتجسم وغير ذلك وبين الكلي النفس النومي الوجود بالوجود التجردى الجسمي و بين العقل الخارجى الذى هو رب الصنم ، واتحاد الثلاثة باعتبار اتحاد الحقيقة والرقبة و الماهية والوجود و كون الكلي النفس بشاهدة رب النوع من بعد - س و - .

(١) اقول : هذا تطويل الساق والاولى ان يقال. العقل الكائن تجلى العقل الاول الذى نأزله في السلسلة المرخية و الذى هو رب نوعه و تجلى الشيء ظهوره و ظهوره هو هو بوجه ، و أيضاً رب النوع كروح والنوع كالجسد فلهما نوع اتحاد فالكائن مقابل السدع لان النفس حادثة عند حدوث البدن فبين حدوثه وليس المراد به الكون الرابط الذى في القضايا و ليس عادماً للفعل الذى في الطبقة الشكائفة لانه متقوم به اولاً و متحد به أخيراً - س و - .

(٢) و يمكن حمل كل جزء على تجليات منه كالقول الكامله الولوية هو الجملة ما في الانسان الكامل و هذا اوضح بما هو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد على اتحاد النفس بالعقل الكلي - س و - .

الواحد مشتملاً بوحده على ماهيات و معان كثيرة قديوجد في موطن آخر بوحودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل إنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد إنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و يتفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم ، و فعلية محضة بلا قوة كما قررناه ، و كذا المراد بالتفعل هاهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الأبطال للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية ، و باقي ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة .

### فصل (١)

❦ في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم ❦

قال : العلم و المعور حالة إضافية و هي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى انضمام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة<sup>(١)</sup> إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافة هي التمثل ، وأما

(١) هذا سبيل جداً و كيف يكون الإضافة في واحد بسيط كالجردات و لتأثير بالعبية كما يأتي و تتأثر مفهومى العاقل والمقول إنما هو في ناحية الصادق والمقول لا في ناحية الصديق والموضوع و في كل موضوع يقال هل يمكن حثية واحدة لصديق مفهومين أم لا ، لا كلام في تعدد المفهوم في ناحية المقول ، إنما الكلام في المحكى عنه و الحاجة ما يمكن أن يقال من قبل القائل بالإضافة في التمثل أن لا علم للماقل لذاته أو لغيره إلا عند الالتفات إلى ذاته أو إلى صورة غيره و ذلك إلا لتفقت إضافة و هذا أيضاً باطل لأن الالتفات علم بالعلم و هو لم يمكن متحققاً لا العلم ، كيف و في كل علم بغيره مضمّن علمه بذاته ، و كل ارادة مراد مضمّن ارادة نفسه ، و على ما ذكره يلزم أن لا إلقاء لعلم ما إلا عند العلم بالعلم ، ثم إن العلم بالعلم أيضاً ليس إضافة بل نفس ذلك العلم بحسب الصديق . س . د .

إن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو أن يقتل لذلك المعقول من حيث هو حالكون ذلك المعقول معدوماً في الخارج ؛ فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليشتقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما ، وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فإن الحاجة لما قامت على أنه لا بد من الصورة المنطبقة لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الأقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تبين أن يكون الحق هو ذلك انتهى . أقول : إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة أماركاكة مذهب فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع إن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ، ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود و ليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء و أماركاكة كلامه و بياحه فحيث لم يظهر بما ذكره إن العلم أي نوع من أنواع الإضافات<sup>(١)</sup> ، فإن مقولة الإضافة أيضاً كسائر المقولات و عوالي الأجناس يحتاج في تقويتها إلى أن يصير نوعاً خاصاً بأحد من العصور الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات ، فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة و الإرادة و الشهوة و الغضب و المحبة و الخوف و الألم و الرحمة و أشباهها فيقال مثلاً الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضائق فإن كان المريد هو

(١) و الإضافة المطلقة التي هي جنس الأجناس ملمية نافعة تحتاج إلى الفصول الخمسة ، مثل أن يقال العلم إضافة متعالة الأطراف غير وضعية انكشافية كما أن السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسى بل هو الكم المتصل القار السند في الطول والعرض فقط ، بل لم يظهر من كلام هذا القائل الإضافة المطلقة بالبرهان الامعرد دعوى ، و لا دعوى بلا دليل نعم تعرض لوجود سائر الشرائط للإضافة أو لارتفاع بعض الموانع لها فالإضافة لا بد لها من تحقق الطرفين فتعرض لتحقيقها في علم الشيء بنفسه وفي علم الشيء بالمعديوم وهذا غاية الفصول في البيان و كان الأولى عدم التعرض لقوله - س ر - .

ذات المراد استحالة من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة ، وأما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لتلك المريد من حيث هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو حال كونه معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذات المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما ، وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والتحرك والغضب .

فإن قلت : الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادراً ومقدوراً ، وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محركاً لنفسه أو غضباناً على نفسه .

قلنا : مجرد مفهوم القدرة لا يأتي عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره ، ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم ، وكذا إذا حكمنا بأن المتحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسمود إلى إيضاحه <sup>(١)</sup> .

## فصل (١١)

❖ ( في تحقيق أن كون الشيء عللاً وعاقلاً ومعتولاً لا يوجب ) ❖

❖ ( كثرة في الذات ولا في الاعتبار ) ❖

قال الفخر الرازي : إن الظاهرين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشرعي ظنوا إن العاقل لا بد وأن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره <sup>(٢)</sup> .

(١) و ذلك القائل بكتفي بتأخير المفهوم - س ٥٠ .

(٢) توصيف هذا الإمام هؤلاء المحققين بالظاهرين وكلامهم بالهائل الشرعي يوجب

أن صفه على ما في السنن بانه حريص على حريف معتال معتال كيف ولو كانوا

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا إن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقِل شيء واحد .  
أقول : الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، فإننا بإعلام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلاً عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله ، وأما كون الجوهر المجرد عاقلاً لذاته ومعقولاً لها من غير تكثرفيه ولا حاجة إلى حثيثة زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به .

قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهبات الشعاع في الفصل الذي عقده لبيان إنه تعالى تام بل فوق التمام : هو معقول محض لأن المانع من كون الشيء معقولاً هو أن يكون في مادة وعلائقها ، وهو المانع أن يكون عقلاً فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنه عقل بذاته فهو أيضاً معقول بذاته فهو أيضاً معقول ذاته بذاته عقل وعاقِل ومعقول لا إن هناك أشياء متكررة و ذلك لأنه بما هو هويّة مجردة عقل ، و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، و بما يعتبر له أن ذاته له هويّة مجردة هو عاقِل ذاته ، فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء ، والعاقِل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً أعم من هو أو غيره ؛ فالأول باعتبارك إن له ماهية مجردة لشيء هو عاقِل ، و باعتبارك إن ماهيته المجردة لشيء هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقِل بأن له الماهية المجردة التي لشيء . وهو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته ، و كل من تفكر قليلاً علم أن العاقِل يقتضي شيئاً معقولاً ، و هذا الاقتضاء

مظهرين لفهم كلامهم أهل الظاهر وارتضوه و لما شاركوا مسك في قدحهم و حيث نرى لأمر على خلاف ذلك فانصب انه مطلب رفع المثال عزيز السال - س د - .

لا يتضمن إن ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محرراً كما لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين إنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحركه ، ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد إن في الأشياء شيئاً محرراً كذا لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه ، و لم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط إنه آخر أو هو ، و المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط إنه آخر أو هو ، و كذلك المضافات نعرف إثنتين لها لا أمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله . ومع هذا التوضيح والنأ كبد البالغ في وحدة جهتي العاقلية و المعقولة في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قبالاً إن الشيء إذا عقل ذاته فلا شك إن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولة لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولة <sup>(١)</sup> ، والذي يدل عليه إن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزء من حقيقته استحالة تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر ، ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً ، و أيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً فاذن العاقلية و المعقولة وصفان متغايران و قد بينا إنهما أمران ثبوتيان فاذن هما أمران ثبوتيان متغايران .

فإن قيل : لا يمكن تصور الشيء عاقلاً إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفتا إنهما واحد <sup>(٢)</sup> .

(١) يعني ان موضوع الصفتين واحد بعينه واما الصفتان فهما امران متغايران ماهية ووجوداً لا تفكاكهما تفلاً فهما عنده كالعلم والارادة مثلاً فينا حيث ان الذات الموصوفة بهما اعني النفس واحدة و هما ضيبتان زائدة ثلث عليه . س ر ه .

(٢) لا يعني وكما كنه اذ على هذا كل متلازمين في التصور واحد وهذا وان اجاب عنه بقوله فاما قوله بتحويل الخ لا ان الفرغ انه لا يتوجه السؤال . س ر ه .

فنتقول : إن<sup>١</sup> للعقلية حقيقة و للمعقولة حقيقة فلو كان مرجع إحدهما إلى الأخرى لكان متى ثبت إحدهما يثبت الأخرى كما إنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهية واحدة حتى كانا إسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر ، و لما أمكننا أن نفهم ماهية العقلية عند النحول عن المعقولة و كذلك بالعكس عرفنا إن<sup>٢</sup> ماهيتها مفارقة لماهية المعقولة ، و إذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحداً لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفاً للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع .

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلاً لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولاً لذاته فنقول : إن<sup>٣</sup> هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن<sup>٤</sup> العلم بالآية يلزم العلم بالبنوة و إن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما ، أرايت لو فرضنا كون الشيء محرراً فالعلم بالمحرورية هناك يلزم العلم بالمتحرورية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحرورية هو بعينه مفهوم المتحرورية ، فظهر إن<sup>٥</sup> كون الشيء عاقلاً يفاير كونه معقولاً بل الذات التي عرضت لها إحدهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى ، و أما إن<sup>٦</sup> كونه عقلاً يفاير كونه عاقلاً و معقولاً فهو أظهر انتهى كلامه .

أقول : هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء و وجوده ، و توهم إن<sup>٧</sup> المفارقة في المصنوع من المفارقة في الوجود ، و لم يتفطن بأن صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحدة و هوية واحدة و وجود واحد ، و كذا وجوده و وجوده و وحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء ، و أيضاً لا شبهة في أن<sup>٨</sup> ذاتيات الشيء مفومات كثيرة و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي و إن كانت في ظرف العقل متعددة ، فعلم إن<sup>٩</sup> كون بعض المفومات متغايرة في موضع لا يقتضي



تغايرها في الوجود في موضع آخر ، ولم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها و ذلك يقتضي التركيب في الذات الأحدية الإلهية . و أيضاً يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية و المعقولة و بين الأبهة و البهوتة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلاً لذاته و معقولاً لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية و الذات فليجز عنده كون الشيء أباً لنفسه وإبناً لنفسه ، وكذا الحال في كون الشيء محرراً لنفسه و منحرراً عن نفسه ، فما الفرق بين القبيل عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوماً و ذاتاً و ماهية و وجوداً فلماذا أجمعت الحكماء على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محرراً لذاته ، ولا أباً لذاته ولا معلماً لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلاً لذاته معقولاً لذاته ، وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم إن "العقل البسيط كل" المعقولات ! فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفاهيم لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقاً لحمل معاني كثيرة ، و صدق مفاهيم كثيرة عليها من غير أن ينظم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته ، و في كل موضع حكموا بتغاير الجهة و اختلاف الحثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفاهيم كالتهريك و التحريك و القوة و الفعل و الإمكان و الوجوب و الوحدة و الكثرة ، فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى و المناهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه .

و قال أيضاً : إنا نعلم يقيناً إن لنا قوة نعقل بها الأشياء فإما أن يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها نعقل ذاتها أو نعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء و قوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فقد بان إن نفس كون الشيء معقولاً لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر و بهذا تبين إنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر

و قال أيضاً في التعليقات : كون الباري تعالى عاقلاً لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب إثنية في الذات ولا إثنية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ، والفرض المحصل منهما شيء واحد انتهى . فقد ظهر و تبين إن الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى إنه عقل و عاقل و معقول ، فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله إنها مترادفة الألفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات ، وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول ، وكذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومة المعاني لا كثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته ، وذلك لنوهمهم إنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في العمل الذاتي الأولي ، و ذهبوا عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض محلاً أولاً غير متعارف .

ثم قال صاحب التشكيك : وأيضاً قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات ، لكن القوم لما اعتقدوا إن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا إنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى ذهبوا إلى وجود تلك الذات هو التعقل ، ولذلك نحن لما بينا إنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبني برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول : إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته وبالمكس فكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت ، لكن التالي باطل فالمقدم باطل ، فثبت إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور<sup>(١)</sup> فهو إذن أمر غير مطابق

(١) من لزوم اجتماع المثليين - من ربه .

لذاته و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافة إلى ذاته فداته<sup>(١)</sup> إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والإدراك و الشعور هوتلك النسبة ، وإن لم يكن إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصرد ذلك الشيء معلوماً لأن حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يسير معلوماً ، فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية انتهى .

أقول : و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى الشيء الذي به كمال كل حي و فضيلة كل ذي فضل و النور الذي به يهتدي الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض ، و أتقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود ، أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء : « نورهم يسعى بين أيديهم و بأيمانهم » أما تدبر في قول الله سبحانه « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » و في قوله تعالى « هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون » ألم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام « الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن » فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً و ذهنياً إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ، ثم الذي عليه مبني تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء و وجوده ، و قد لبسنا مراراً على أن الماهية الواحدة قد يكون أنواعاً من الحصولات المتباعدة في الهوية الوجودية ، و قد يكون لكثير من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتاً و اعتباراً ، فقله : لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكن كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراك و كل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات . أقول في الجواب : إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيةتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة<sup>(٢)</sup> فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته و كلما تحقق إدراك الشيء لذاته كان ذلك الإدراك

(١) الأولى أن يقال إن كان نسبة ثبت المطلوب وإن كان كشيخ وغيره له نسبة الخ

اذ لم يستوف الشق الذي هو مطلوبه في دليله - س ر ه .

(٢) أي معكاً لغوياً - س ر ه .

بعينه ذاتاً جوهرياً معارفاً عن المادة قول حق وصواب . وقوله : وكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت . قلنا : نعم كذلك ، فقوله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين ، وإن أراد به الحقيقة الماهية و المفهوم فبطلان التالي المذكور مسلّم و كذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدّع أحد من الحكماء إن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجردة ، فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم و الوجود أو بين الماهية و الهوية ، ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلاً و أحضر باله و تفكر إن هذه الإضافة التي سماها الإدراك و الشعور أو العلم ما ذا منشأؤه و ملاكه ، ولما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر و إلى بعض الأشياء دون آخر . على أن الحق عندنا إن في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لابد من حصول أمر وجودي <sup>(١)</sup> متقرر أولاً في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توحد الإضافة ، و ذلك الأمر مبدء لتلك الإضافة و منشأها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائماً غير مستقلة القوام و الماهية <sup>(٢)</sup> .

## فصل (١٢)

❦ ( في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلاً لذاته ) ❦

قيل : و بما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية <sup>(٣)</sup> أو قلنا إنه

(١) كالانفاد من النطفة المخصوصة مع مواضعة الناس عليه في إضافتي الأبوة والبنوة و في الإضافة العلمية التي يقول هذا القائل بها ليس منه عين و لا أثر كما في الإضافة اللازمة للعلم على قول المحققين فإن الأمر الوجودي فيها نفس الصورة التي لها علاقة المطابقة في الماهية مع المضاف إليه - س ر ه .

(٢) كما في الواجب تعالى - س ر ه .

(٣) قد حصر الإدراك في الشقي فخرج علم البجرد لذاته و هو باطل بل العلم كما قال المصنف قدس سره وجود صوري نوري فبشمل حضور البجرد لذاته إذ لا نظرية ولا هيبة فيه من العلول في الهولي والتمدد الزماني والكمي وسائر الاعشية - س ر ه .

عبارة عن تمثيل صورة المدرك في المدرك وإن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمراً نسبياً فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالماً بذاته ، وإن قلنا عبارة عن التمثيل فالشيء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول .

أقول : الحق كما سبق إن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء ، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علماً لغيره <sup>(١)</sup> وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه ، وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجوداً لنفسه وقد يكون وجوداً لغيره ، والثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها والأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لا نفسها لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجارية إذ لا تظاهر بينهما إلا بحسب التحليل ، فالنسبة وإن أوجبت تباين الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر <sup>(٢)</sup> فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأهوية والهوية

(١) هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد المائل والمطول أن مقولة شيء لشيء من فروع مسألة موجودية شيء لشيء فوجود شيء مجرد لنفسه عليه بنفسه ووجود شيء مجرد لغيره علم ذلك الغير به إلا أن ذلك الغير المسمى بالمائل من المستحيل أن يكون خارجاً من وجود المطول ، ولعلنا نكتة يجب أن تنبه له وهو أن تقسيم الوجود إلى ما لنفسه و لغيره يوجب التباين . بين القسمين ولازم ذلك أن يستلزم مقولة الجوهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه و يستلزم وجود ما هو كذلك لغيره اللهم إلا أن يتحقق بينهما العلوية والمطوية فإن الملة وإن كان موجوداً لنفسه فله نوع وجود لحلوليها، والمطول وإن كان موجوداً لنفسه فله نوع وجود لملته كماله له نوع وجود في ملته هذا - ط مد .

(٢) هذا الذي ذكره ره في امر الإضافة هو الحق الصحيح الذي يقتضيه معنى التباين وهو من أقسام التقابل بالذات وحكمه عدم اجتماع الطرفين المتقابلين بالذات وعليه ينبغي أن يحصل ما يخالفه من مغزفات كلامه ره التي ظاهرها أن التباين لا يقتضي بذاته امتناع اجتماع طرفيه إلا أن يقتضيه شيء من خارج و يقوم عليه برهان من خارج وإن كان معنى كلامه يأبى ذلك ظاهراً - ط مد .

و الكتابية و المكتوبة أوجبت تمايز الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الإبن المضاف إليه ذاتاً واحدة ، و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تمايز الطرفين أيضاً في ظرف النسبة و بحسبها ، وهذا القسم الثاني على وجهين :

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغيرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصية في ظرف التحليل و التفصيل ثم يثبت ذلك للآخر كالماهية و الوجود فإيهما مع اتحادهما في المين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضاً و الآخر معروضاً فإضافة هذا العروض يقتضي تمايز الطرفين لافي الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور ، وهناك يكون العارض مفيراً للمعروض زائداً عليه مبايناً له بذلك الاعتبار كسائر المتضائفين

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغيران أصلاً بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بإضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجوداً لذاته أو قائماً بذاته أو عالماً بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإن هناك بالحقيقة لانسبة و لا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من أقسام الإضافات والنسب بل وجود بحيث هو بعينه مصداق العلم والقدرة والإرادة والحياة وسائر الكمالات ، فكما إن وجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة و موصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض و معروض إذ لا عروض هناك لا عيناً ولا ذهنياً فكذلك في سائر الأسماء وحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة و موصوفاً وإضافة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود و علم و إرادة ، وذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف و العروض وأمثالها ، فاليرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود و كمالاته على ذات الباري فيقال إن وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بنفساته ؛ فهذه الاضافة بينه تعالى وبين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس مايجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنميهاً على سلب الزوائد عنه تعالى<sup>(١)</sup> لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك محاذية مرجحها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية ، فاذا تقرر هذا فنقول : اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثراً لا في الخارج ولا في الذهن ، وذلك لأن تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياساً على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقبة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته ، والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا<sup>(٢)</sup> فهذا الوجود كما إنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته ، وكما إن موجودية الوجود لذاته لا توجب إثلية في الذات ولا في حيلية الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيليات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايرة قد تنحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلاً يمكن أن يكون مصداقاً لمفهومات كثيرة كلها تنحد في الوجود فيه و إن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن ، فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ، و لكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ، و لكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ، و لكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ، و لكونها وجود بري،

(١) متعلق بقوله فيقال الخ يعني ان المراد بالقيام بالذات عدم القيام بالغير لا غير كما ان المراد بالقيام بالذات في الجوهر ايضاً هذا المدلول الالتزامي لا مدلوله المطابقي لاستلزام الاتينية - س د .

(٢) العلم معقول معنى والوجود المجرد هو الموضوع وتركيب القياس هكذا العقل هو الوجود المجرد و كل وجود مجرد هو العلم، ولما جعلنا العلم معزولاً والوجود المجرد موضوعاً معنى لتلا يلزم الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني - س د .

عن الشرود محبوب ، و لكونه مدركاً لهذه الخيرية محبٌ لذاته ، وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة و اقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات<sup>(١)</sup> ، فلنرجع إلى دفع بعض البحوث .

قال صاحب التشكيك : قال الشيخ كون الشيء معقولاً هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء ، و هذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير . ولتأمل أن يقول : هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشيئين أرايت لو أن قائلاً يقول المحركة للشيء أعم من المحركة للمغير فيلزم صحة كون الشيء محرراً لذاته ، و كذلك الموحدية أعم من الموجدية للمغير فيلزم صحة كون الشيء موجداً لذاته هل يقبل ذلك منه ، وهل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلاً فكذلك هاهنا أقول : صحة كون الشيء عاقلاً لنفسه و بطلان كونه محرراً لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الأهمية بل ببيان و برهان آخر ، و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولاً بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولاً لغيره أن بمجرد هذه الأهمية يثبت صحة كون الشيء معقولاً لذاته وإلا فيلزم كون الجهاد معقولاً لذاته إذا ثبت كونه معقولاً لشيء ، كيف و الأعم غير مستلزم للأخص فصحة كون الشيء حيواناً لا يقتضي صحة كونه إنساناً ، نعم لا يناق كون الشيء حيواناً كونه إنساناً ، و غرض الشيخ دفع توهم المناقاة و إرالة ما ربما ينوهم أحد إن مفهوم عاقلة الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضائعين و يناق كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضائعين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم

(١) ملكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهراً بالذات مظهراً للغير نور و لكونه فضلاً عن علم و متية قادر و لكونه دراكاً خالاصاً و هكذا في باقي الصفات الكمالية للبحر البسيط الواضي الواجبي تعالى شأنه فتخرج من حبيته واحدة هي ذاته تعالى سره .



المضاف لا يقتضي إلا مغايرة في المفهوم مع مضائقه لا في الوجود ، بل المغايرة في الوجود في بعض المتضائقات إنما اقتضاها أمر خارج عن المدهوم ، و عرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء مبدءاً لتغير شيء على التدرج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم إن ذلك الشيء غير المحرك أو عينه و كذا الموجد و الفاعل ، و إن علمنا أن المحرك و الموجد و الفاعل لا بد أن يكون مغايراً للمتحرك و الموجد و المفعول في الوجود و الهوية ولا يمكن فيها المغايرة في الماهية و المفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدد كذا لذاته أو موجوداً لذاته فإن هناك تمايزاً بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية و الوجود كما دل عليه البرهان ، و بالجملة الاتحاد بين العاقل و المعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بأن معقولة الشيء أهم من معقولة الغير ، و كذا المعاندة بين كون الشيء علة و معلولاً قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة و المعلول ، و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء <sup>(١)</sup> حيث قال : العلم من جملة الأمور الإضافية ، و الذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلاً منزلة الذانين ، فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث أمها علة مخالفة للذات من حيث أنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين .

و نقل عن الشيخ إنه قال في كتاب المباحثات : لكل شخص حقيقة وشخصية و تلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية على ما مضى ، ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص و إلا وقعت الكثرة فيه ، ولا شك إن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ، ولما تحقق هذا القدر من التمايز كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة

(١) أي على ما ذكرناه من النسب المجازية في علم الموجد بذاته وإن ظرف التمايز بين الطرفين جهة ظرف النسبة لكنه خلاف ظاهر كلامه لأنه تصدى لتبيين تمايز حقيقي

من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع و لذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة .

أقول : إنني ما رأيت نسخة المباحثات ، وهذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ<sup>(١)</sup> ، و ذلك لأن العالمية و المعلوماتية بالذات صفة الوجود لصفة الماهية من حيث هي ، و الشخص ليس بأمر زائد على الوجود ، و وجود الشيء يتقدم على الماهية و على إضافتها إلى الوجود ، فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا يضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص إلا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة ، فالأولى ما سبق بيانه .

لا يقال : الشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف ،  
لأننا نقول : هنا متقوض بالتفصل بالقياس إلى الجنس المنقوم به ، و الوجود بالقياس إلى الماهية المنحصلة به ، والصورة بالقياس إلى المادة المنقومة بها ، والتحقيق كما سلف إن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها .

---

(١) لعدم استيفاء جميع أقسام الشخص إذ الشخص قد لا يكون ذاتاً على الحقيقة كما في الواجب تعالى ، وأيضاً فيما كان نوعه منحصراً في شخص لا يكون اقتضاء الشخص من ماهيته إذ لا اقتضاء و لا علة فيها إلا أن يكون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغير كما مر ، و أما قوله قدس سره و ذلك لأن العالمية و المعلوماتية بالذات الخ فتوجه إلى قوله ولما تحقق الخ و ظلم كلام المصنف قدس سره أنه قول الشيخ فتصحيح الإضافة في قولنا ذاتي وذاتك ونحوها لا تصحيح إضافة عاقبة الجرد ذاته بل الموصوف بالعالمية طيبة النفس والموصوف بالمطوية هو الطيبة المحنونة بالشخص فانه من تصرفات ذلك القائل كما يصدق النفس الصائب و يكذبه الشقاء والاضلالات - من ربه .

## فصل (١٣)

### ❖ ( في أنواع الإدراكات ) ❖

إعلم أن أنواع الإدراك أربعة : إحساس ، وتخيّل ، وتوهم ، وتعقل ، فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأبن والتمنى والوضع والكيف والكم وغير ذلك ، وبعض هذه الصفات <sup>(١)</sup> لا يتفكك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لانفسه ، وذلك لأنه ما لم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاساً بالفعل وكونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة ، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لما هيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورة منجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً ، والتخيّل أيضاً إدراك لتلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن التخيّل لا يتخيّل إلا ما أحس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها ، والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس ، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي ، والتعقل هو

(١) استعمال لفظ البعض لاخراج مثل الجهد وإن يعمل وغير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك والا فالصفة المذكورة مشتركة في أن خصوصياتها يتفكك ذلك الشيء عنها ومطلقاتها لا يتفكك عنها حتى الكيف فانه وإن أمكن انفكاك الألوان والطعوم والروائح ونحوها عنه بالنسبة إلى الاشياء والتفاعلية مثلاً إلا أنه لا يتفكك عنه مطلق الكيف كالكيفيات الملموسة ، ومنها السيول والكيفيات المخصصة بالكم ، ومنها الشكل ، واما عدم مشاركة غيره فواضح حتى في التميّز فان الزمان وإن كان مشتركاً إلا أن تميّز كل واحد ليس مشتركاً لان حياة معنوية كل واحد للزمان هي متناه المخصوصة - س ر ه .

إدراك للشيء، من حيث ماهيته وحدته، لآمن حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك، و كل إدراك لابد فيه من تحديد هذه إدراكات مترتبة في التجريد، الأول مشروط بثلاثة أشياء؛ حضور المادة عند آلة الإدراك، واكتشاف الهبات، وكون المدرك جزئياً، والثاني مجرد عن الشرط الأول، والثالث مجرد عن الأولين، والرابع عن الجميع. و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه وهو الإضافة<sup>(١)</sup> إلى

(١) مراده بالجزئي: النعالي والحسي الطبيعي لا المعنى الجزئي وقد امر قدس سره على هذا القول و تصاب فيه في أكثر كتبه كسر النفس من هذا الكتاب أيضاً و منافع لبيب وغيرها وعندى أن هذا مظاهره من قدس سره غريب لأنه مبني على أن يكون العداوة والمحبة و نحوها غير منتشرة الأفراد بل ولا نوعها منحصراً في فرد و هذا من العجائب لموضح أنها منتشرة الأفراد بضمها تعدد القوى التزويجية التي في الحيوانات و بحسب اختلاف الأوقات والموضوع من جملة الشخصيات والبيئات المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق والنفور أيضاً منها و كذلك الأزمنة من أمارات الشخص عنده و تشخص كل بحسبه و إذا كان للمحبة والبطل والارادة وغيرها من المعاني جزئيات، والفضل أجل من إدراك الجزئي المعنوي لأن شأنه إدراك الكلبيات والحسي لدون، وكذا العبال من نيل المعنى الجزئي فلا يكون مدركه إلا الوهم و المدرك إما يكون ثلاثة الحسي المشترك الذي كسر آلة ذات وجهين إلى الداخل والخارج والوهم والخل لكونه مضافاً للمدرك وهو ثلاثة؛ المعنى الكلبي، والمعنى الجزئي بالصورة، اللهم إلا أن يقال مراده الوهم القاطط بآ هو غلط على مبدء اللفظ والشر ليس متأسلاً مكاناً الشر مجبول في القضاء الإلهي بالمرض فالنقضاء واللفظ معلول العقل بالمرض ودأبه وديفته قدس سره أنه في كل مسألة ناظر طرف القلب إلى التوحيد أن قلت: يقول المحقق قدس سره في الحيوانات الصامتة: قلت: أرباب أنواعها بدل حافظتنا كما في إدراك حتى الفرائب غانها بالهام الملك عند أهل الشرع و باعتبار الاتصال برب النوع عند الإشرافيين و يدرك الماخلة التي لها عند التناسخية

- س ر ه -

الجزلي و عدمها <sup>(١)</sup> ، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما إن العوالم الثلاثة <sup>(٢)</sup> ، و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته ، و كل إدراك يحصل به نزع <sup>(٣)</sup> لحقائق الأشياء و أرواحها عن قوالب الأجسام و هياكل المواد ، فالصورة المحسوسة منتزعة من المادة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة ، والصورة الخيالية منتزعة نزعاً متوسطاً ، و لهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المحقولات ، والصورة العقلية منتزعة نزعاً تاماً هنا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد ، و أما ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريبات ، وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالماً عقلياً مترتباً فيها ترتباً عقلياً أخذاً من المبدأ الأول إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس التي هي الملائكة بعد الأولى إلى السماوات و العناصر و هيئة الكل وطبيعته فيكون عالماً عقلياً مشرقاً بنور العقل الأول ، و كذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد ، وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالماً جنانياً وملكاً كبيراً عربضاً

(١) لا ينال الوهم كل صورة عقلية مضافة إلى الجرم كالإنسان والفرس والسواد والبيض مثلاً وإنما ينال أموراً جسمية موجودة في باطن الإنسان كالجمجمة والمعدة والسرور والعون ولا مانع من نسبة إدراكها إلى النفس المشترك كما سيأتي في سفر النفس ، و مجرد تسببها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواس الظاهرة لا يوجب مهيئة نوعية في الفعل حتى يهوج إلى إثبات قوة أخرى ، فالعقل إسقاط الوهم من رأس و اسناد فعله إلى النفس المشترك - ط مد .

(٢) الاحساس والخيال والعقل والحق أنه نوعان بإسقاط الاحساس كما إسقط الوهم فإن حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مفارقة بين المدرك في حال الحضور و عدمه نعم الثالب هو كون الصورة أقوى جلاءً عند النفس مع حضور المادة وربما كان التخييل أقوى واشد ظهوراً مع غلبة النفس به - ط مد .

(٣) ظلمة من هذه الجهة عزرايلية كما إن لها من جهة إيجابها النفوس البتة الجملة بالتعليم أسرافيلية و جبرائيلية و نحو ذلك لأن الإنسان كلمة جامعة فيها كل الكلمات - س د ه .

كمرض السماوات و الأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها ، و اعلم أن العوارض القريبة التي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء ، إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لامنافة بين تعقل شيء ، وتعقل صفة أخرى معه ، و كذا التي لا بد في تخيل الشيء ، إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لامنافات بين تخيل شيء و تخيل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانياً مصحوباً بالأعدام العاجبة للأمور المفقبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً ، و كذا الكون في الحس و الخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضاً وجوداً مقدارياً و إن كان مقداراً مجرداً عن المادة ، والمعقول ليس وجوده وجوداً مقدارياً فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين ، فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية و بعضها ظلمانية غير إدراكية ، و أمّا الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلاً يوجد تارة إنساناً شخصياً مادياً ، و تارة إنساناً نفسانياً ، و تارة إنساناً عقلياً كلياً فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع ، و بما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم و هو إن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جبرئية حلول العرض في الموضوع تكون جبرئية و يكون تشخيصها و عرضيتها و حلولها في تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية قريبة لا يبتك عنها ، وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على اتراخ صورة مجردة عن العوارض القريبة .

و قد أجيب عنه في المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علماً بأمركلي<sup>(١)</sup> يقال له إنه علم

(١) هذا المجيب عكس الأمر فبطل وصف العلم بالكلية وصفاً بهال المتعلق أي

المعلوم بالعرض والصواب أن وصف العلم بها بالقلت ووصف المعلوم بها بالعرض للعلم وصف بهال المتعلق أي العلم لأنه وجود توري محيط مبسوط بسيط - س ر

كلّي لأنّ معلومه كذلك . لا لأنّ العلم في ذاته كذلك بل لأنّ معلومه كذلك لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إنّ المتقدمين سمّوا ذلك العلم كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين ولم يقعوا على أغراضهم فزعموا إنّ في العقل صورة مجردة كلية .

و ردّ هذا الجواب بأنّ الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فإنّ الإنسانية المتناولة لهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما<sup>(١)</sup> ولا هي فيهما معاً<sup>(٢)</sup> لأنّ الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها أي من الإنسانيّتين ، و كذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزء من ثلاثة أجزاء لأنّ عدولاً إنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص ، نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء، فليست هي من تلك الحيثية إلّا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ، ولا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلّي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة ، وأمّا الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلّا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلاً جزئية ، ومن حيث إنّها متعلّقة بكل واحد واحد من الأشخاص ككلية . ومعنى تعلّقها<sup>(٣)</sup> إنّ الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون

(١) لأن الإنسانية الكلية متناولة والتي في كل منهما ليست بمتناولة - س ر ه .

(٢) أي ليست الإنسانية الكلية الإنسانية التي فيها معاً و لا في كل الانساني أي الكل الجوهري لأن الموجود من الإنسانية في أحدها لا يكون نفسها أي لا يكون مجموع الإنسانيّين و الإنسانية مجموع الإنسانيّين فاحدهما ليس إنساناً ثم الأولى في الرد أن يستفهم من السجيب بأن العلوم الكلّي أن كان في الخارج فاما الكلّ الافرادى من الإنسانية والجوهري واما الماهية من حيث هي ويطلق كلاهما بما ذكر وإن كان في الذهن و فرق بين العاقل في الذهن و القائم به كما ذكره الفاضل القوشجى فيطلق بما مر في مبحث الوجود الفهني - س ر ه .

(٣) و لما كان تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين فيه اشكالات كما مر عدلوا عنها ❦

كثيرة ولأن لاتكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها ، و أما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية و إن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالأعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسه ، أقول : لامناقاة عندما بين الشخص العقلي وبين الكلية والاشترك بين كثيرين <sup>(١)</sup> ، وقد علمت منا أن الصورة العقلية غير حائلة في الذهن حلول الأعراض في محالها حتى تصبح متشخصة بتشخص الذهن وبالبيئات المكتسبة بالشمس إذ النفس مادامت مقيدة بهذه البيئات النفسانية لا يمكن أن تصبح عاقلة بالفعل ولا معقولة معقولا بالفعل ففيها مادامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولة لأفعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود <sup>(٢)</sup> وصار وجودها وجوداً آخر

فإلى الاشتراك و لما كان ظاهراً الاشتراك أيضاً لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى فسرره بما ترى من ان الكلى اذا حصل في المواد كان عين الأشخاص وهي اذا حصلت في العقل كانت عين الكلى - س و ه .

(١) حاصله ان الكلية والاشترك باعتبارهما ذلك الوجود المحيط احاطة الصفاق بالرفائق و استواء نسبتة الى جميع اشخاصه فلا مناقاة بين الشخص العقلي و الاحاطة و الاستواء المذكورين فافهم - س و ه .

(٢) ماذا كيف يبقى موضوع النفس للصورة العقلية منلا من هباته حتى يكونان مشخصين لها اذ علمت ان الثقل بانحاء العاقل بالعقول فيتحول العاقل اليه و قد قلنا في موضع آخر ان حق وصول الحنى الى النابة التحول والماء فيها و بدون لا وصول حقيقة ان قلت : اذا تحول واسلخ النفس ترى التنمية باقية فكيف ظنم لا يبقى قلت لانها ليست واحدة عديدة اي محدودة بل واحدة وحدة حقة ظلية لوحدة حقة حقيقة باذا تحولت في شأن حيث في شئون اخرى ثم هذا التحول في العقل الهولاني لا في مقامها الذهني لا تمارس في الصور الجزئية الخيالية و كلما تحول عقلها الهولاني في شأن غير



وتخصصها تشخصاً عقلياً كلياً صالح لأن يصير عين المعتقدات و يتساوى إليه نسبة الشخصيات<sup>(١)</sup> وبالجملة الصورة العقلية لا يكتسبها الهيات النفسانية وليست وجودها وجوداً نفسانياً كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها ، وقد علمت أيضاً أن معنى التجريد في النقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أن النفس واقعة والمدرجات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس<sup>(٢)</sup> ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معاً و ينسلخان معاً من وجود إلى وجود و ينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى يصير النفس عقلاً و عاقلاً و معقولاً بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل .

## فصل (٤٤)

❖ ( في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد ) ❖  
أما توحيدها للكثير فهو عندنا<sup>(٣)</sup> يصير دورتها عالمياً عقلياً متحداً بكل حقيقة

عشان آخر حتى صار عقلاً بسيطاً وذلك لان العقل الهولاني ذو مراتب كالهولي الاولى فاذا تحولت الهولي الاولى كما قال المصنف قدس سره بالارتداد الى النارية مثلاً لا يتألف تحولها الى الهوائية و تحول الى الانسانية و لا تصادم كونها مكتسبة صور العناصر البسيطة - س ر ه .

(١) اسالم يقل ويتساوى نسبة الى الشخصيات لانه غنى عن الاشخاص وعند وجوده لا وجود لها حتى يتنسب اليها بخلاف ما اذا لوحظ الاشخاص و نسب اليها الوجود فلا بد لها من الا تناسب اليه لانه معها اللازم و هي ذوات حاجات اليه - س ر ه .

(٢) و لا عن موضعها العقلي بل النفس تترقى وتعمل بالعقل الفعال بل تتعديه و بمدركاته حد طرح الكونين الحسي والمثالي - س ر ه .

(٣) اي بنحو النطق لا بنحو النطق فهو وجود يصير كذا لا علم و فكر فقط

- س ر ه -

مصدقاً لكل معنى معقول لكونه عقلاً بسيطاً فعلاً لتفاصيل العلوم العسانية ،<sup>(١)</sup> وعند الجمهور بالوحيين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي بشخصاتها وسائر عوارضها الإلحاقية بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة<sup>(٢)</sup> والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحاداً جمعياً أو حلياً ، وأما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات<sup>(٣)</sup> وتنزيلها في قوالب الصور المثالية ، وقبل بتميزها الذاتي عن العرضي و الجنس عن الفصل ، و جنس الجنس للماهية عن جنسها بالمة ما بلغت ، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالمة ما بلغت ، وتميز لا حقها اللازم عن لا حقها المفارقة والقريب منها عن البعيد ؛ فيكون الشخص الواحد في الحس أموراً كثيرة في العقل ، ولذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يشمل في نفسه في ماهية الشيء وحقيقته ، ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها ، وأما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات و نياتها ممزوج بالفقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء و قوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها .

- 
- (١) مثلاً إذا علمت حقيقة السماء بأجناسه و ضلوه و بأجزائه الضالجية مادته و صورته الجسمية و طبيعته الضامة و نفسه الناطقة و نفسه الكلية بقدر الطاقة البشرية أدرجت حقيقته بين جبي وجودك وهذا أتم من إدراكك ما في الحس من السماء - س ر ه .
- (٢) وكذا أنا خلقت عوارض حقيقة الوجود وهي الماهيات بقيت واحدة - س ر ه .
- (٣) الصواب قول القائل فإن هذا عمل العيال لا العقل بل من الأغاليط و تكثير الواحد شأن عظيم للعاقلة فالمعاقلة تمثل البساطة التي هي مقتضاة للبرهان و العيال بتصورها بالنقطة وهي تحمل النور الخفي نور الانوار القاهرة و الانوار الاسفندية و هو بتصورها بالنور الشهي وهي تحمل الاحاطة الحقيقية و هو بتصورها بالانبساط

## فصل (١٥)

❖ ( في درجات العقل والمعقول ) ❖

قالت الحكماء أنواع التعقلات <sup>(١)</sup> ثلاثة :

أحدها أن يكون العقل بالقوة أي لا يكون شيئاً من المعقولات <sup>(٢)</sup> ولا له شيء من المعقولات حاصلًا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتبها ، فإنّ العقل الهولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كل موجود بما هو بذاته معقول لخلقه بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنه صورة في مادة أدنى حس أو في خيال لكن القوة العقلية يجبر<sup>د</sup> صورته عن المادة على ما أوضحتها الحكماء وسنوضحه إنشاء الله تعالى فنكون فاعلةً عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها ، والعالم السوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي ، وكل عالم حسي فإيما هو ما هو بصورته لا بمادته ، فإذا حصلت صورته

❖ الكس وقس عليه وبالعبارة توحيد الكثير من شجب التحقيق وتكثير الواحد من شجب التدقيق ويمكن أن يوجه كلامه قدس سره بأن مجرد لفظ تكثير الواحد يسم ممتنع مذموم وهو مثل ما ذكره و ممدوح وهو مثل التميز المذكور ومثل تكثير أسماء الله وصفاته بحسب الظاهير بحيث قيل في مقام الاسماء والصفات جاءت الكثرة ومثل تكثير العوالم المنظمة إذا لوحظ مقام البسائط من كل السكنات في السمود مثلا ومقام العباد من الكل والنبات منها والعوالم من الحيوانات الى الانسان ومقاماته ملحوظاً في الكل مأخوذاً كل مقام شرط لا كما ذكرناه في موضع آخر - س ده :

(١) عدم قوة التعقل نظراً الى هولان قوة الشيء طبيعة منه ولولاها لم يكن الشيء ولم يتحول من ادنى الى اعلى وهكذا الى ما شاء الله تعالى واما الشيخ فلم يبين القوة لكن قسم الملكة الى قسمين كما يأتي - س ده ،

(٢) إذ تعقله لنفسه ايضاً بالقوة وان توهم ذاته وتخيّل كالنفوس البعائلة التي

لا تهدر على تعقل ذواتها وتخيّل ذواتها اولات وضع وجهة ونحوها - س ده

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم ، فالعقل الهولاني مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيهاً بالعالم العقلي و بصورة نفسه شبيهاً بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود و صورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيساً شبيهاً بالعدم ، وهذا مثل الهولوي والحركة والزمان والقوة واللانهاية ، وإما لأنه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده و يغلب نور ذلك الشيء نوره ، وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فإن كون النفس الإنسانية في المادة يورثها ضعفاً عن تصور الباهرات جداً في طبائعها وذواتها فيوشك إنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالتها حق المطالعة و استكمل عند ذلك تشبهاً بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الأشياء سبقاً بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلاً هولانياً هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن ينشئه بالمسند الأول ، ومراتب القوة مختلفة كما و كيفاً فقد تكون قريبة من الفعل ، وقد تكون بعيدة ، وقد تكون بالقياس إلى الكل ، وقد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين لا تعد ولا تحصى ، و لكل طرفان فمن شديد البلاهة منناء في الفباة و خمود القريحة ، و من شديد الذكاء مثوقد الفطرة و هو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيء و لو تمسسه نار العقل الفعال .

و ثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خياله بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل<sup>(١)</sup> .  
و ثالثها أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدساً عن الكثرة و التفصيل .

و الشيخ قدنبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

(١) المراد بالثاني : المعقولات المفصلة التي هي العقل و هو اول الثلاثة في كلام

الشيخ إلا أنه لما كان الترتيب الزمني الذي في المعقولات بعمونة الخيال كما يأتي قال

في قوة خيالية أو المراد في قوة عقلية خيالية أي منسوبة إلى الخيال مشوبة به - س د ه .

المعقولات على وجوه ثلاثة : أحدها التصور الذي يكون في العقل متصلاً منتظماً ، والثاني أن يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه ، وليست انتقلت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر ؛ فإنه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معاً دفعة واحدة ، و نوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسأل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت ، وأنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة بل إنما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل ، فإن قال قائل إن هذا أيضاً علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل ، فذلك باطل لأن صاحبه يقيناً <sup>(١)</sup> بالفعل حاصل لا

(١) ولأنه اشتباه بين العقل والخيال ونفى للمقام بنفي النفس بحيث يرى أن الصور ليست في الجهال يظن أنها ليست في العقل كأن النفس ليست إلا الخيال فاذ ليست به فليست في النفس و اذ ليست نحو الكثرة فليست بنحو الوحدة وكل ذلك مغالطة بل الشيخ وغيره من العقلاء ينبغي أن لا يلتزموا القوة في الملكة حين الاشتغال بالاكل والشرب إلا القوة بمعنى الشدة فليشرح الاعضاء المنوية للنفس بحس و خيال و وهم و عقل تفصيلي و عقل بسيط فالعالم علماء و عدم عالمة أربعة منهم لا ينافي عالمة خامسهم سببا فبين هو كأنه ليس إلا العقل المعنى و قواه الجبرية اسلمت على يديه ، الا ترى انه لا يحتاج الى تجسم كسب جديد كما عنده القوة ، وهذا العقل البسيط مظهر من لا يشغله شأن من شأن ولا يلبيه قول عن قول ، والنطق الخفي درك الكلبيات و السكالة مع المعارقات كما قال النبي صلى الله عليه وآله ان في امتي مكلمين محدثين ، وهذا أحد وجوه تلاوة آيات الكتاب المبين دفعة واحدة دهرية كما يؤثر عن النبي العالي عليه السلام وهذا العقل مكانه الجبروت و زمانه العمر الابن الاعلى و ان كل جسم مقامه الصوري في عالم الطبيعة ومستعمل القوى والطبائع ولم يشغل المشاغل الذاتية عن المشاغل الطبيعية ولم يشغاف من ذلك القيام النافع من له مقام الاستقامة والتكليف و رؤية الجبريات مرآتي لعاط الكلبيات لا العكس ، ومن لا يصدق بهذا فهو من «نساء الله فاناسهم انفسهم» ❀

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة . فذلك اليقين إما لأنه يتيقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون يتيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقناً به بالفعل (١) ، فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل (٢) لأنه من المحال أن يتيقن إن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء ، إلا والأمر من جهة ما يتيقنه معلوم . وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل إن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوماً بنوع آخر ، ومن العجائب إن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتيب العاقله ، فأحد هذين هو العلم العكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الإلهية ، وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني ، وأما إنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك ، وأعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر ألينة ، ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس ،

❦ فيرى نفسه البدن أو النفس بها هي نفس ومعلوم أنها لا تخطيان هناك ولا طيران في تلك الاتجاهات فلا يقبل في نفسه ولا في غيره :

دانش نعمت نه کار سر سريست ❦ گر حق داناشوی دانی که چیست - س ده

(١) أي علمه نحو التفصيل التماضي أو علمه بالشدید - س ده

(٢) يعني ان ثبوت الشيء للشيء مرجع ثبوت المثبت له و قوله فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه إشارة إلى ان كلمة هذا هي قول المجيب هذا حاصل عندي اسم إشارة لموجود بانصل إشارة عنية و على التفسيرين فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل س ده .

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإن عقلها هو العقل الفعال للصور والخلأق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس<sup>(١)</sup> ، و كل إدراك عقلي هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة ولا عراضها فللتقس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به ، و للعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلأق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصاً .

و أقول : إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العقال بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان<sup>(٢)</sup> ، والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد ، فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد و المواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلًا له ، وكيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه ، وأيضاً كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخرونة لها عند المراجعة إلى خزانها العقلية كما أثبتنا الشيخ في ذلك الفصل بعينه<sup>(٣)</sup> ، فإنه قال فيه : فماذا تقول الآن في النفس الإنسانية والمعقولات التي تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أنكون موجودة فيها

(١) أي الحال التي هي حال الصور العقلية للمفارقات حال العقل البسيط لتألحال الصور المادية أو الصور النفسانية - س د ه .

(٢) أي بحيث لا يتسلم بساطته ما إذا كانت العاقلة موجودة بوجود و كل معقول موجوداً بوجود آخر و إن كان زائداً متصلاً كان هذا تركيب و كثرة بخلاف ما إذا كان وجود الكل واحداً و الكثرة هي المعاليم المحقولة فكانت البساطة مخروقة - س د ه .

(٣) إن قلت : الشهود منهم أن خزانة المحقولات هي العقل الفعال بل في كل إدراك يتصل العقل الجزئي به أو يواجهه فكيف يقول الشيخ إن العقل البسيط هو الخزانة ولا سيما في أول الأمر حيث لا ملكة له . قلت : لا منافاة إذ قد مر إن النفس المعقول هي العقل الفعال و في ألف عقل واحد فكيف لا يكون العقل البسيط بنا و في العقل الفعال واحداً فهذا الكلام من الشيخ يتم على الاتحاد ولكن لا يقول به فيه تهاوت - س د ه .

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخرنها فيها، وتلك الخزانة إما ذاتها وإما بدننها أو شيء بدني لها، وقد قلنا إن بدننها وما يتعلق ببدننها لا يصلح أن يكون محلاً للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية أمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه، والعقل ينتظر إليها مرة و يفعل عنها؛ فإذا نظر إليها تمثل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فنكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لاتلوح، وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون كالمبدأ الععال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس، ثم ذكر إن الحق هو القسم الأخير وأبطل باقى الشقوق و ذكر إنه سيبين في الحكمة الأولى إن هذه الصورة لاتقوم مفردة، وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات، فيرد الإشكال على طريقته إنه كيف اخترنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجتمعة مع عدم القول بالاتحاد، وبالجملية هذا المقصد من أمهات المسائل الإلهية وفيه سيكشف مسألة علم النوحيد الخاصي الذي يختص بذوقها أهل الله، ولا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجودية والماهية منتزعة منه، وإن الوجود يشتد ويضعف وكلمة قوي الوجود يصير أكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتراعية العقلية وإذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأحسام والمقادير يصير كل المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه (١)، ومن لم يدق هذا الحشر لا يمكنه تحقيق العقل

(١) المعقولات ناظرة إلى المعقولات بالثلاث الفصلة، والأشياء إلى المعقولات

بالعرض من الأشياء الخارجية فإن الماهيات في المعقولات بالذات والمقولات بالعرض واحدة والوجود متفاوت فيها بالشدة والضعف والكمال والنفس ونحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وليس خافق متباعدة كما مر - من دة .



البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ، ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يتقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات و التلويحات وحكمة الإشراق فإنه أصر ذلك صريحاً وكذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم .

فلقد قال في المطارحات : ثم جاؤوا أي المشاؤون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً للموازم ذاتة ، وتعقله للموازم ذاتة منطوي في تعقل ذاته ، فإننا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للموازم ، وربما أوردوا مثلاً تفصيلياً و فرّقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة و بين كونها بالقوة مع قدة الاستحضار متى شاء فنكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة ، و بين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلي منه الأسماع والأوراق ، و العلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علماً بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ، ولما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى آخر كلامه . وقال أيضاً : ثم قول القائل ينطوي علمه بالآزم في علمه بذاته فيه مساهلة فإن الباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعاً أم لا <sup>(١)</sup> فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو

(١) أقول نريد اللوازم الصغرى أي الناهيات التي هي لوازم صفاته تعالى و لكن الانطواء باعتبار أن وجود اللوازم عين وجود الصفات ووجودها عين وجود الموصوف و مفاهيم اللوازم لوازم غير متأخرة في الوجود كلزوم الجسم العلوي للطبيعي و الزمان للحركة القطعية على ما مر بل كلزوم مفهوم الوحدة والنشخص لنعوم الوجود الحقيقي ، أو نريد اللوازم الفعلية و الانطواء باعتبار أن وجود الملزوم هو المعر ، لا على لوجودات اللوازم الإضافية ، وشيئة الشيء بتام لا يتقصه ، والنشخص عين الوجود ، و الوجود كلها كل أم كل أكثر حيلة بالنعاني ، و التور كلها كل أم أقوى كل أشد إمارة و اظهاراً لناهيات ، و العلم بالاملة مستلزم للعلم بالمطول ، هنا معناه - م ر ه .

مستحيل ، وإن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه  
 فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعاً لعلمه بذاته ، و  
 أما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم إن المسائل يصح إيرادها  
 دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقيبها ، وثانياً هو إنه  
 قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل ، والفرق بين القوتين ظاهر  
 أعني ما قبل السؤال وما بعده فاحدهما قوة قريبة و الأخرى أقرب فإن القوة  
 لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه .

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكرناه من الفرق  
 بين التصور الإجمالي والتفصيلي بالمعنيين: هذا غاية ما يقولون ، وليس الأمر عندي كما  
 يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على التفصيل ، وأما القسم  
 الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة  
 المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة (١)

(١) يختار ان الصورة أى ماهية الشيء بالفعل واحدة و لكن الصورة الواحدة اذا  
 كانت بمعنى الماهية الواحدة لاتعكس من الماهيات الكثيرة ، و اما ان كانت بمعنى الوجود  
 لواحد بالوحدة العطفية وجوداً شديداً غير متناه الشدة النورية فيكون ما به  
 لاكتشاف لكل الوجودات و كثير المبطل بالمعاني و الماهيات ، و اذا كانت الوجودات  
 المتشعبة و الانوار المتفرقة مظهرة للماهيات غدا حدثك بالوجود الشديد الاكيد الجامع  
 الواحد الغير القيد ، و يدافع مع الجماعة ، و القول في العقل البسيط الانساني كالقول  
 المذكور ، و تختار ان الصور كثيرة و لكن ماهية لا وجوداً فالعقل البسيط الانساني مثلاً  
 وجود قوى واحد ومع وحدته متعدد بجميع ماهيات الخطوات التي تظهر للعقل التفصيلي  
 المشوب بالخيل مفصلة متارة فان كون جميع الماهيات في العقل البسيط كونهما صحيحة  
 الاتراح من فان الماهية هي اى شيء كان هذا معناه و انتزاعها منه بالزوم العقلي ، و  
 كيف لا و العقل البسيط علم بكل ماهية ماهية و الكل يمرض عليه و هو بوحدة يوازي  
 الكل بكثرتها ، و الحقائق الخارجية ينكشف به ، و كأنه نفس الامر التي هي تطابقها  
 بالماهيات فيه كثيرة و وجودها واحد فادانظر الى وجودها الواحد ماذا عن المسألة الاولى \*

لأشياء كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأشياء كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأشياء المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف ، وإن قيل بأن هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك ، فثبت إن ما يقولونه بعيد عن النضيل فلعلمهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة ، وأرادوا بالعقل التفصيلي أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمني واحدة بعد واحدة ، فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المعهنة والفعل المعهني الذي يكون عند النضيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تنوأل وتتألف ، وأما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضاً لأن الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذ تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على النضيل فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنه

ثم أعني كون العلم الواحد علماً سلوفاً كثيرة بل لا تنتهي ، وإذا نظرت إلى الماهيات الكثيرة البطوية في العقل البسيط فابتن السألة الثانية أعني جواز اجتماع علوم كثيرة دنة واحدة لكن كل ذلك بشرط أن تذكر ما استغناء أن العالم بالنعوين المذكورين من هو و أنه ليس هو العقل التفصيلي النفساني فضلاً عن الخيال فانهما لا يسعها « نور برزخي و در آئینه كوچك تنبائی » بل هو مقامك العقلاي المعهني كما عند التجرد عن جلباب البشرية ، و من يشوهم في نفسه أو في غيره من حصل له العقل البسيط ان ليس هذان الحيوان من العلم فيه بالفضل فيظن نفسه و ذاته الخيال أو العقل النفساني فيراه خالياً و نسي ذاته « نسوا لله فانسلهم انفسهم » .

تا تو خود را میش و پی داری کمان « ستة جسي و معروفی ز جان

و في العلم الواجبي جل جلاله تفصيل في عين الاجمال و اجمال في عين التفصيل و المراد بالتفصيل الكثرة في العلوم و بالاجمال الوحدة في العلم ، والعلم و العلوم باللات و ان كانا متعددين الا انها كالوجود و الماهية مغايرتهما في التصور فلا يلزم الخلط من وجهين كما ذكره المشكك - س ر ه .

في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال<sup>(١)</sup> فأما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فإن ذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل ، وهذا كما إننا إذا عرفنا من النفس أنه شيء يحرك البدن فكونها محرّكة للبدن لازم من وازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت إن ما قالوه باطل و يخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة انتهى .

أقول هذا المقصد أرفع قدراً وأحلّ مثلاً من أن يقال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولاته في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فإن هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالطرق الفكرية والتتبع للأخبار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن ممكناً غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوّه أو قريب منه ، وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته العقل البسيط ومن إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول .

## فصل (١٦)

❦ ( في إمكان التعلقات الكثيرة في النفس دفعة واحدة ) ❦

أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا ، و توضيح ذلك ين العلم

(١) ليت شمرى أنه إذا لم يعلم السبب ماهية الاجوبة عند إيراد أسئلة عديدة كيف

يتيقن السبب بان اجوبة الكل حاضرة عنده ، وكيف يتيقن بانه دافع للسؤال ، وإى شيء كان لا يدفع أى سؤال كان ، و اما القطع بوجود شيء محرك للبدن مع الجهل بهايته فلان الحركة ممكنة بشيء مجهول من وجوه معلوم بوجه فان النفس سواء كانت طبيعة أو مزاجاً فرضاً أو مجرداً أو غير ذلك يمكنه تحريك البدن - من دة .

والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية ، وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما إن بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى ، والخسوس قشر قليل المعاني متصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وإن عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات ، والشريف لب كثير الحيلة بالمعاني وإن صغر مقداره أولم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن أن يحس بأحاسيس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل فإن العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تنهاى كما في العقل البسيط <sup>(١)</sup> . وبالجمله فكل ما كان العلم أعلى وجوداً كان أكثر حيلة بالمعلومات وأشدّ جمية للماهيات ، وأما العلم البشري فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط

(١) فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يحجب شيء عن شيء ، واسم من لا يشغله شأن من شأن إذا كان الشئ أهم من الشؤون العلمية والفنية ، وإذا كان الحس المشترك باحساس واحد يجمع احساسات خمسة من آن واحد ولا يشغله شأن من شأن فإنه إذا كان في حال الإحساس سامعاً للصوت ولاسماً لحر الهواء أو يردّه أو اعتداله سامعاً لرائحة ذاتها في تلك الحال مدفوقاً فإنه في حال واحدة غير بالموالم العسة ولا يشغله شأن من شأن ، وإيضاً الحس المشترك إذا احس في حال البقطة وتقبل المتغيرة تركيباً أو تفصيلاً وشاهده الحس المشترك في تلك الحال فقد جمع بين ادراكين بل للنفس ثلاثة ادراكات بانضمام ادراك المعاني الجزئية حيثئذ لها حواس بالعقل ولا سيما العقل البسيط ، وأما عدم تنهاى المعقولات كما سيمر أيضاً بالإمام جيل الغير الشناحية فمعلوم لأن قولك كل كان فاسد معقول ينتصب الى معقولات لا تخص من قولنا كل حيوان فاسد وكل سات فاسد وكل معدن وكل مركب ناقص فاسد ، وكذا كل حيوان فاسد الى كل انسان طبعي وكل فرس وكل بقر طبيعي وقس عليها كل برى وبحرى فاسد ، وكذا في الإضافات كل متقابلين لا يجتمعان في محل واحد وكل خلافتين يجتمعان فيه وكذا كل بسيط وكذا وكل مجرد وكذا ينبعث منها ما لا تحصى وإن كانت من المعقولات الغير المدونة والمقصود التمثيل قس عليها التصديقات الاخرى والتصورات وكل هذه مفاهيم معقولة بعقل واحد بسيط للانسان الطبيعي الواحد العقلي بل دفعة واحدة دهرية - س ر ه .

فيمتلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشئيين بحمل أحدهما على الآخر فإننا إذا حكمنا بثبوت شيء، لشيء فلا بد من حصول تصورين دفعة تموز الموضوع وتصور المحمول لأن الحاكم على الشئيين لابد أن يحضر المقضي عليهما عنده ، ففي وقت ذلك الحكم لابد من حضور الطرفين وإلا لكان الحاضر أبداً تصوراً واحداً ، والتصور الواحد ينافي بالحكم والتصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبداً ، وأيضاً إذا عرفنا الشيء بعدة التام عرفناه بنوام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقية شيء في وقت من الأوقات ، فهذا يظهر إمكان حصول النصورات الكثيرة ، وأما إنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلا من المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة . و أيضاً العلم بوجود المضامين حاصل معاً ، وكذا العلم بوجود اللازم وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد <sup>(١)</sup> ، وبما يؤكد ذلك و يحققه إن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية و تجردها عن جلاب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفاً و وضوحاً ، و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضرة معاً بالفعل بلا شوب قوة .

فإن قلت : نحن نجد من نفوسنا إننا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعدد علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر .

قلت : قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي و الوجود الحسي ؛ فإننا إذا قلنا الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلاً بمعلومات هذه الألفاظ

(١) في العبارة نوع من التمامة و المراد بحصول العلوم المتعددة في آن واحد حصولها دفعة من غير تدريج و إلا فالعلوم مجردة لا تنطبق في نفسها لا هي زمان ولا على آن - ط م د .

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات : فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة وتخييلات مختلفة هي صور وحكايات لأمر عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية وأما العقل فإنه يقوى على ذلك ، و الذي يجده الناس كالمتمسك على قوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشأؤه تعصي القوة الخيالية<sup>(١)</sup> عن تمويره دفعة واحدة<sup>(٢)</sup> ، ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخييلات التي ليست تصويراً للمعقولات دفعة واحدة ، ولذلك قبل شأن العقل توحيد الكثير شأن الحس تكثير الواحد .

(١) هذا المقدار لا يتقدم به الاشكال ظاهراً فان القوة الخيالية عنده رء مجردة كالقوة الطلية فما بالها لا تجتمع مدركاتها مع كونها مجردة غير تدريجية الوجود ، لكن هناك جهتان يمتان ذلك : احدهما ان القوى الخيالية مظاهر مادية في البدن كالعين و الاذن و الاجزاء السمعية تصل افعالها مادية توجب استمداد النفس لادراكات مضمومة ، و الصبيان في الحظيفة لهذه القوى المادية دون القوى النفسانية المجردة ، و ثانيتهما : ان القوى الخيالية و ان كانت مجردة عن المادة لكنها غير مجردة من صفات المادة كالكميات و سائر الكيفيات و لازم ذلك وقوع ترتيب ما بين التخييلات ، و لازم الترتيب عدم اجتماع الاجزاء في البعلة فاذا تخيلنا طلوع النجم ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انقلام الهواء كان من طبع متعيلنا هذا ان يخلق بين اجزائه بعضاً آخر وان ملق الجميع المادة فاحسن التدبر - ط م د .

(٢) على أنا أثبتنا ان الحس أيضاً يجمع بين ادراكات دفعة ، وقد ظهر من هذا انه لو قال في أول الفصل في امكان العلوم الكثيرة في النفس دفعة لكن اولى ، اذ فيما ذكرنا كان الجمع بين احساسات كثيرة و تخيل و توهم و تغل و تعصلي و تغل بسيط دفعة - س و ه .

## فصل (١٧)

❦ ( في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة ) ❦  
لما ثبت فيما قبل إن البسيط لا يسدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد<sup>(١)</sup> ، و يرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فعل هذا الإشكال هو إن المعلول إذا تكثر فهو إما ينكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات في أنفسها و النفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفعيلها الغير المنتهية ، ولا يمكن أيضاً أن يكون سبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ، ولا يمكن ذلك لترتب الأفعال في أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض و بالعكس ، و كذلك في كثير من التصورات و كثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوماً للآخر أو كلياً له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات ، فإن الحواس المختلفة الآلات كالحواسيس المختلفة الأخبار من النواحي بعد النفس للإطلاع بتلك الصور العقلية المجردة و الأفعال الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الضرر و المضار فبذلك ينتفع النفس بالحواس ثم يعدّها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية و التصديقات الأولية ، ثم يمتزج بعضها ببعض

(١) تلك تقول : ان الثقل ليس فلا يل اتصال فلن للنفس جهة فعلية في البدن وجهة انفعالية مما فوقها من عالم المبررات .

قلت : لهذا جوابان ، أحدهما : تنبيه في العقل البسيط فانهم أيضاً يقولون العقل البسيط خلاف التعاسيل . و ثانيهما : ان ذلك الجزئيات كالصور الخيالية عنده قدس سره بالفعالية و الانشاء و المقولات بها هي كثيرة و متعاقبة مشوبة بالعبالات فالنفس فعالة لها بهذا الاعتبار . س و ه .



و ينتج من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها ؛ فالجاصل إن حصول التصورات و التصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض ، وهي لا محالة مترتبة ترتباً طبيعياً كل مقدم منها علة للمتاخر .

## فصل (١٨)

### ❦ ( في قسمة العلم الى الاقسام ) ❦

العلم عندنا كما مر مراراً نفس الوجود الغير المادي ، و الوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود المرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي ؛ فنقسم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية ، و هذا معنى قولهم العلم بالجواهر جوهر و العلم بالعرض عرض ، و كذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ، و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذاتها التي هي أعيان هوياتها ، و إلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحسولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن ، و عندنا هو إن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس ، و قد مر إن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثلها بين يدي العقل واتحاد النفس بها و كذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها و كثرتها عند النفس لأعلى نعمت الحلول فيها بل على نعم المثلول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية ، و عند هؤلاء القوم إن تلك الصور لكونها مساوية لما هيأت المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهر جواهر هاذنية و أعراضها

أعراض ذهنية ، و من حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل ، و كل موجود في موضوع فهو عرض ، هذا ما قالوه وقد بيننا و من هذه القاعدة و فساد قولهم إن شيئاً واحداً يكون جوهرأ و عرضأ ، و بيننا وجه التفصي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة . و قسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي و منه ما هو انعالي و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته ، و كعلم سائر العلل بمعلولاتها ، و أما العلم الانعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا باتعمال ما و تغير ما للعالم ، و بالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها ، و ما ليس بفعلي ولا انعالي فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالأمور التي لا تغيب صورها عنها<sup>(١)</sup> ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها ، و قد يكون علم واحد فعلياً من جهة انعالياً من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتنائير الأوهام في المواد الخارجة ، و لا يخفي إن وقوع العلم على أفراد كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولية و غير الأولية و الأقدمية و غير الأقدمية و الشدة و الضعف ؛ فإن العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علماً من العلم بغيره ، و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشد جلالاً و أقوى ظهوراً في ذاته ، و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقاً من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فحجة خفائه هي بعينها جهة وضوحه و جلاله ، و هكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها ، و كذا العلم بحقيقة كل جوهر هو

(١) كجوانها و قدرتها و علمها بعلومها بذاتها و نحو ذلك من معلوماتها الضرورية التي حضورها للنفس عبارة عن حضور ذاتها للذات بلا تردد ، تفصيلات آخريات من العلم ما هو حصولي ، و منه ما هو حضوري ، و من الحضور علم المجرى بذاته ، و منه علم الشيء بمعلوله حضوراً ، و منه علم الفاني بالشيء فيه شهوداً ، و من العلم وجهي كالرسوم ، و اكتناهي كالحدود و أيضاً من العلم الاجمالي ، و منه تفصيلي فعال الإسكان الخ في طلب كما لا يخفى - من وه .

أشد من العلم بحقيقة كل عرض ، و هو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرس القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض ، و أما إطلاق العلم على العمل و الانفعال والإضافة كالتعليم والتعلم والعلمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز.

## فصل (١٩)

### ( في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية ) ❀

اعلم أن مبدء العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفس متفاوتة، و عند تمام الاستعداد لا فرق في الإفاضة بين الأوليات والثواني ؛ فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحال بهد النقطن للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ، ووجود الهي بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهراً مكشوفاً وقد يكون باطناً مستوراً ، والمطلق للمعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن العواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى ، وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من ممكن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما للأنبياء والثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين ، وأما هذه الأسباب الظاهرة كالبهت والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدّات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف وقد يتخلف ، وبيان ذلك إن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشري أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وأن ينتهي بالآخره إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من داته وإلا لتسلسل التعليم والتعلم <sup>(١)</sup>

(١) فانه كما يتصل حقيقه النبى و قلبه العنوى بحقيقة العقل الضال الذى يطبق الخافقين و نام العقول المجردة بالفعل فى السلسلة الممودية تجلياته و يتلقى كلامه الحقيقى التام الروحانى و يتعلم الحقائق البسيطة من الاشياء كذلك يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقة العقل الضال التى هى كاصبح أهل زمانه و أصلحهم طبرى يصره صورته البليغة و يسمع سمعه الشريف كلياته اللغظية الفميضة مما هى مصاكت الكلمات التامات هود قلياتية و فى أولياء الله تعالى من المرقاء و العلماء بالله اتصال الحقيقة بالحقيقة و الجمع التام لا يتيسر مكل ميسر لما خلق له . س . د .

إلى غير النهاية<sup>(١)</sup>، ولأن كل من مارس علماً من العلوم و خاض فيه و دوام على مواظبته و مزاولته لا بدّ و أن يستخرج بنفسه مالم يسبقه إليه متقدموه و استادوه قلّ ذلك أو أكثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لما نفع من نفسه و حجاب من غلظة طبعه ؛ فيقدر سعيه و حركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه و مقدحة طبعه ، و يستعد كبريت نفسه لأن يتقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الحبروت ، كيف لا وقد بينّا من قبل إن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية ، و عرفت إن حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر ؛ فكثيراً ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصوّر موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لاهماله الحزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر ، فظهر إن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه ، و كلما كان كذلك فإنه يسمى حدساً ، و هذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس فربّ إنسان بالغ في جهود القريحة و خمود العطنة بحيث لو أكبّ طول عمره على

(١) ربما يتوهم من إطلاق البيان أن المراد لزوم التسلسل فيها في الموضوعات الغير المتناهية المتعاقبة في سلسلة الزمان لاثبات التوיד بالقوة النفسية و حيث لا يرد منع بطلان هذا لتسلسل لأنه تماثلي ، وهذا خبط إذ مراده لزوم التسلسل فيها بحسب موضوع واحد بانه ان كان جميع انتقالات اللحن في الافكار بالتعليم لزوم التسلسل و هو خلاف الواقع لان الموضوع متناهي البقاء فتصور الانسان مثلاً مكتسب من تصور الحيوان و التاطق و تصورها من تصور الجوهر القابل للاجزاء و النامي العناس و المدرك للكليات و تصورها من تصور الوجود لا في الموضوع ، و ممكن العرض للمعطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا اقترانهم و الزائد في الانطمار على التناسب الطبيعي و المدرك للجزئيات و العالم بالكليات و هذه التصورات ان كانت بالتعليم فتصور الوجود و الامكن و الزيادة و المدرك و العلم مدبهي فيعلمها الماقل من نفسه و هذا ما قالوا انه لا يمكن ذهب سلسلة التصورات الى غير النهاية - س و ه .

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها و انصرف عنها بدون مطلوبه ، و ربّ إنسان يكون بصدّ ذلك حتى إنه لو انفتحت ذهنه إليه أدنى لقطة حصل له ذلك ، ثم لما كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفة صفاءً و كدورة و قوة و ضعفاً في الذكاء ، و كثرة و قلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير و الرحمت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علماً بحقائق الأشياء من غير طلب منه و شوق بل ذهنه الناقب يسبق إلى النتائج من غير مراوطة لحدودها الوسطى و كذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية و نهايات الدرجات الوشرية ، و تلك القوة تسمى قوة قدسية ، وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف ، أما الكم فلكونه أكثر استحضاراً للحدود الوسطى ، و أما الكيف فمن وجوه : أحدها إنها أسرع انتقالاً من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثواني و من المبادئ إلى الغايات . وثانيها إنها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنبياتها و هوياتها لا من حيث مفهوماتها و ماهياتها العامة ، فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية<sup>(١)</sup> وإن كانت هي أيضاً وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت و رسخت أصول معانيها في النفس ، و لذلك قيل المعرفة بحد المشاهدة .

(١) فالعلم بالفضل الصالح بانه الجورم المجرد في ذاته و في ضله عن المادة ولا حالة منتظرة له و هو مكيل النفوس و خزانة معقولاتها بل مبدئها و معادها خبيرة الحق المتعال و جامع وجوداتها بنحو أعلى و أبسط من جامعيتها لوجودات الكون و غير ذلك من أحكامه ليس ركناً ركيناً في الحركة بل التخلق و التحقق به هو الركن الركين ، و تبدل العلم و هو الإدراك الكلي بالمعرفة و هي إدراك الجرمي بل العلم العضوري هي نحو علم الغايي بالمقنى فيه هو السعة و الحق البين و تقنا الله تعالى للعلم و العمل و عصتنا من الشر و الزلل بسعد و آله خلاصة أولياء الله الحبيد الواصلين إلى المقول الكلية بل المتجاوزين عنها في الصعود - س د ه .

و ثالثها إن سائر النفوس تعين المطالب أولاً ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها ،  
و أما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولاً و يتأدى الذهن منه إلى  
النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدماً على الشعور بالمطالب كما  
هو عليه الأمر في نفس ذات المبادي اللبية .

## فصل (٢٠)

❖ ( في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس (١) ) ❖

أما المطلب الأول فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها  
فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي  
العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع . ثم الكلام في ذلك المجموع  
كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقنضياً للمعلول ، فمن  
عرف ذلك الشيء لا بد أن يعرف منه إنه لذاته علة لذلك المعلول ، فإن ذاته إذا  
كانت لذاتها لاغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

(١) متصل ما بيده في السألتين عطف على الاصول السالفة أما في المسألة الاولى  
فان كانت العلة بسيطة عليتها التامة ماهية بالنسبة الى لازمها فحصولها في ظرف العلم  
يوجب حصول لازمها فيه و هو ظاهر لكان اللزوم في الوجودين و ان كانت العلة علة  
بوجودها كان العلم بوجودها علماً حضورياً مستتباً لوجود المعلول معها لان وجوده د.ط  
بالنسبة اليها متقوم بها ولو لم يثبت معها لزوم العطف . و أما العلم بماهية العلة فلا يوجب  
العلم بالمعلول لان موضوع العلية هو الوجود دون الساهية ، و اما في المسألة الثانية فلان  
كان المعلول معلول الساهية كالزوجية للاربية فالعلم به يوجب العلم بعلة ما ، لجواز اهمية  
المعلول ، و ان كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علماً حضورياً يبيد العلم بوجه من  
وجوه العلة لا الاحاطة بوجودها لانه وجه من وجوهها و شأن من شئونها فلا يكشف من  
العلة الا ما يعاذه من كمالها الوجودي ، و أما ماهية المعلول فلا يوجب العلم بها شيئاً  
اذ لا علية فيها - مد ط .

على الجهة التي بها يوجب المعلول ، و متى علم عنها إنه علة لذلك المعلول وجب أن يحمل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر<sup>(١)</sup> ، هذا ما يستفاد من كتب القوم .

أقول : التحقيق في هذا المقام إن العلة قسمان علة هي بما هيته موجبة للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذى الزوايا ، ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها علم لازمها لا محالة اذ اللازم لازم لذاتها وما هيته من حيث هي ، وعلة ليست هي بما هيته موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لا يجاب العلم بمعلولها و أيضاً العلم بها و بكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المتضمنة للمعلول ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله ، وقد علمت أن الإطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به<sup>(٢)</sup>

(١) هذه المقدمة نفس أصل الصلة لاستلزامها الجهة بينهما في العلم لا كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول من غير عكس كما اورد عليه الرازي ولا ينفع فيه ما سيذكره المصنف « ره » من كون وجود العلة وجوداً للاضافة الطارئة بوجه فان ذلك لا ينفع الجهة الاضافية بينهما و الاولى حمل الاضافة على الاضافة الاشرافية ان احتله كالامهم - ط مد .

(٢) فان العلم بالوجود لا يمكن ان يكون حصولاً فلا بد أن يكون حضورياً و العلم الحضورى له ثلاثة موارد : علم البجرد نفسه ، وعلمه بمعلوله ، و علم الشيء بما هو فان فيه ، وهو أيضاً كعلم الشيء بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقي لا يمكن الا باحد هذه الوجوه ، و كلامه قدس سره مشعر بالتخصيص في القافية بالعلم الحضورى في لوجود و هذا على ما هو التحقيق عنده ، واما عند القوم فلا تخصيص فان العلم بالعلولة علة العلم بالانضمام ، والعلم بالمقابل علة العلم بالشكل البدري ، وقس عليه و ليس في هذا علم حضورى بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته وان كان حضورياً الا ان علمه بما يليه حصولي في

ومبده له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما إن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها ، فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه فلا بد أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت ، وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه إن قول الحكماء إن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أريد به إن العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علة<sup>(١)</sup> . وإن أريد به إن العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وإن كان حقاً لكنه عديم الفائدة فإن المتضامين معان في النعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أي متضامين كانا<sup>(٢)</sup> ، ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول . وإن أريد به إن العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضاً عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه<sup>(٣)</sup> فإذا علم جميع جهات العلة<sup>(٤)</sup> فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول ، والكل غير مقتضى لجزئه بل العكس أولى<sup>(٥)</sup> لأن الجزء من أسباب

لأنه بالصور المرتبة في ذاته تعالى وهذه الصور فيها العلية والطولية والعلم بالعلات علة العلم بالمعلولات وكلاهما حصولي وفي مواضع كثيرة لم يخص ، وهنا أيضاً زاد لفظ بهويته لأجل هذا - س ده .

(١) و أيضاً لا يصح فيما لا علمية له - س ده .

(٢) وهم قالوا العلم بالعلة علة للعلم بالطول ، وأيضاً قالوا ولا عكس وهما يعكس ، و أيضاً الكلام في الخصوص لا في العلية والطولية العامين - س ده .

(٣) و أيضاً قالوا ولا عكس وهما أيضاً يعكس فإن العلم بالطول بجميع وجوهه أيضاً يستلزم العلم بالعلة إذ من جملة وجوهه ترتيبه على وجود علة مخصوصة - س ده .

(٤) ينبغي أن يقرء أذن بالتون إذ لا جواب - س ده .

(٥) ان قلت : الكلام في الوسطة في الإتيان لا الثبوت .

قلت : العلم بالجزء أيضاً جزء العلم بالكل - س ده .



تحقق الكل بوجه ، ووجه الاندفاع ظاهر بما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئاً مما ذكره بل إن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلوم<sup>(١)</sup> حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي ، فظهر إن كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود . أو مع الوجود .

فإن قلت : ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة معقولة بالقياس إلى معلولية المعلوم وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء ، وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف .

وأيضاً فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلوم مع أنها متقدمة عليه هذا خلف . وإذا ثبت المغايرة بينهما و ثبت إن ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلوم لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلوم . فنقول في حل هذا الأشكال<sup>(٢)</sup> : إن علية العلة لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على حقيقة العلة ووجودها وإلا لكانت علية العلة لتلك العلية أيضاً زائدة

(١) لا يحتاج إلى جواب الشرط لأنه نصير لقولهم العلة إذا علمت علم المعلوم فليس الشرط قطعاً لأنه يحتاج إلى التفسير - س د هـ .

(٢) لا يعني أن ما أجاب به لا يتم جواباً عن القصة الثانية من الأشكال وهي كون المتضامتين معاً ذهنياً وخارجياً مع أن المسمى كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلوم على ما فيه من تسليم عروض مقولة الإضافة لذات الواجب تعالى فالأولى الجواب عن الأشكال بما سيذكره أن المعلوم من شئون وجود العلة تقوم بها رابط لها من الاستيعاب حصول العلة بوجودها الخاص بها منفكاً عن وجود معلولها بحيث يخرج وجوده عن حيلة وجودها فالعلم الضروري بالعلة يوجب العلم الضروري بالمعلوم لا معالة ، هذا وإما حديث الإضافة المقولية فإنا هي بين مفهومي العلة والمعلوم لا بين وجوديهما ولا كلام في ذلك - ط مد .

على ذات العلة و لزم من ذلك التسلسل ، فإذا علية العلة تمس ذاتها المخصوصة ، و أما كون المضاف من جملة الأعراض وذات العلة قد تكون جوهرأ فكيف يكون شيء واحد جوهرأ و عرضأ فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف إن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجواهر إذا كان موجوداً و هو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة أو مضافة ، مضافة الماهية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر ، فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وإذا نسب إليها من حيث كونها سبباً لشيء أو مرتبطاً به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف<sup>(١)</sup> وكأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء ، إلا أنه غير مستقل ماهية ؛ فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود في الخارج وإلا أرم الكذب في قولنا هذا علة وذلك معلول وهذا أب وذاك إين<sup>(٢)</sup> فإن رحمت وقلت : إن لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلاً في الآخر ، وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر .

فنقول : هيئات ليست متميزة العلة والمعلول كمفارقة زيد وعمر ، و كمفارقة جسم و جسم حتي يمكن تصور أحدهما مع الففلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة و لوازمها ، و نسبة وجوده إلى وجود العلة نسبة

(١) وهذا كوجود العرض فانه بسيط في الخارج و اذا اضيف الى جنسه وهو اللون كان وجوده و كان معلولاً و اذا اضيف الى فصله وهو الفرق لتور البصر كان وجوداً له أيضاً و كان علة لان الفصل علة فصل الجنس - س د .

(٢) لا يلزم عليهم أيضاً فانه و ان لم يكن موجوداً بوجود ما جعله لكنه موجود بوجود منشأ انتزاعه ، والدليل كلزوم التسلسل يرد عليهم من القول بوجود المضاف بالنحو الاول - س و .

لوازم الماهية إلى الماهية<sup>(١)</sup> ، ووجود العلة ليس إلّا تمام وجود المعلول وكماله ، والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الأشد والأقوى ، وبالجملّة التعقل التام أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي بل متحدّاً به<sup>(٢)</sup> فإذا كان الشيء بذاتها سبباً للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلمه مقتضياً للعلم به بلا واسطة .

وأما المطلب الثاني وهو إن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانها إن موجب الشيء لا بدّ أن يكون علمه فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بدّ وأن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتعدّد بالعلم<sup>(٣)</sup>

(١) هيئات لازم الماهيات كالزوجية مثلاً لها وجود في العلمين مباين بينونة علة من وجود الملزوم ولها ماهية مباينة عن ماهية الملزوم كالاربعة فان الاربعة كم و الزوجية كيف مغنص بالكم والمقولات متباينة ومراده قدس سره من تشريك النسبة للزوم فقط ، ولو قيل النسبة نسبة اللازم الى الملزوم وحصل اللازم الغير المتأخر في الوجود كلزوم الوحدة لوجود لكل أولى ، والمقدر الاخران كلامه في مطلق العلة والطول الالهية فقط سره .

(٢) أي يكون التوضيح مطابقاً للطبع فكما ان المعلول كاللازم البين للعلة في الخارج كذلك في العلمين ، هذا في العلم العمولي وأما في العضوري فما ذكره بقوله بل متحدّاً به و في توصيف التعقل التام اشارة الى توجيه السؤال وحمله على منع ذلك والا فلاوجه له بعد تقرير الدليل واخذ العلة بالفعل فيه وعدم جواز تخلف الطول عن العلة التامة والماعل التام ، وقد مر ان كل وجود معلول بالنسبة الى وجود علمه كاللزم الماهية و الكل متغيرون هذه القاعدة في علم الواجب تعالى بغيره ، ولا يسمعون سوى العلم بالمعلول مطلقاً سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم العضوري بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره ، الا ترى ان في علم الواجب تعالى بالمعالي وهو فرعها الشامخ ، منهم من يقول بالعلم العضوري بوجوداتها ، و منهم من يقول بالحصولي الصوري ، و منهم من يقول بالصوري و الشئ السورية و منهم من يقول تنفرد الماهيات الازلية بالعلة والطول و ان كانا متباينين كان حضور الطول عند حضور العلة لازماً كما في حضور الزوجية عند حضور الارسة والامكان والماهية وغير ذلك مع التباين واللزوم في الحضور مناط العلم و كذا الشعة والضعف و السخية الوجودية فليس المراد الى منع التعقل التام . س د ه .

(٣) هذا مخصوص بالعلم العضوري وكلامه السابق كان فيه . س د ه .

كما مرّ فلا بد وأن يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته ، وإذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ، نعم لما كان استناد المعلول إلى علته لأجل أنه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم يقتضي مرجعاً ما وعلة ما لا علة مخصوصة : فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجع ما وعلة ما ولذلك قيل الإمكان علة الافتقار إلى علة مطلقة فإذا كان المعلول لا مكانه محجواً إلى العلة والإمكان موجباً للحاجة إلى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجباً للعلم بالعلة المطلقة ، وأما العلة فإن اقتضاؤها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإن عينيها لا بد وأن تكون من لوازم ذاتها المعينة ، والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقاً وإلا لكان لا ينحصر إلا بقيد آخر : فالعلة بالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف ، فثبت إذن إن العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معيناً فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين ، وأما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة .

فان قلت : المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبت إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليهادون غيرها ،

قلنا : المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت <sup>(١)</sup> معلولا

(١) ينسب أن تعيين المعلول قبل اقتضاء العلة لم يوجد إذ عينه بتعين العلة إياه حتى ذهب بنسب إلى أن الشخص بالماضي قبل اقتضاء العلة كيف يتحقق معلول مضافاً من عينه حتى يقال المعلول المعين يقتضي العلة المعينة ، وقد مر في مبحث الباهية وفي حواشينا هناك وحواشينا على الألبيات ما يتعلق بهذا المقام ، وهذا كما أن الفصل علة تعيين الجنس والجنس لا يتحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذي خصمه بهذه العلة من الجنس بدل تلك العلة منه ؟

معيّنات فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول ، فلمّا كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع تواردها على معلول واحد ، ولهذا نظائر كثيرة : منها إن نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير محض لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول ؛ فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لأم جهته ، وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لأم جهته ، وما اشتهر بهذا الماس إن بعض الماهيات النوعية كالإبداعات نوعها مقتضى للتشخص الخاص وإن الشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستعالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن الشخص لا يكون إلا بالوجود ، وقد مرّ في مباحث الوجود إن الوجود يمنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية ، والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس ؛ فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصاً معيناً ، وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعاً مخصوصاً فلاجل هذا العلم بالشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه ، وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ، ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من الشخصات ولا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول .

ويمكن في النوع الطبيعي وشخصه و قد اشترط في النظائر و قد غفل الإمام الرازي عن هذه الدقيقة كما مرّ أن جعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغاً عنه طالب الشخص لخصمه التساوية بصورتية مخصوصة - س و - .

فإن قلت إذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علماً حضورياً شهودياً بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لابد وأن يجب من ذلك العلم بخصوصية ذات العلة أيضاً فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضياً للآخر .  
قلنا : ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما إن وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ أيضاً إلى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الاحاطة بوجودها ولأنه لا يرتبها في الوجود ، ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بما يفيضه علينا و كنّا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المقاض عليه أن يلحظ الفاض فيجب ألا ينسب قدر أحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنّها أفرزو أوفرو أشدّ استفراقاً لنا ، وإذا كان الأمر كذلك فقد يمدح الحق بعداً كثيراً من ظنّ إن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى .



## فصل (٢١)

❖ (في ان العلم بذى السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه (١) ❖

هذه المسألة أيضاً كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود<sup>(١)</sup> فنقول : يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشئ إنما يحصل بأن كانت الصورة

(١) هذه مسألة اوردوها في كتب البرهان من النطق وهي ان اليقين بهالة سببها يحصل الامن جهة اليقين بسببه ، وقد عرفوا اليقين بأنه العلم بان كذا كذا ، وأنه لا يمكن ان لا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة منه ، وينتبه بأنه لو تحقق العلم بوجود ذي سبب وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله والاجاز عدمه وهو مساوق لجواز عدم السبب وقد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة هذا خلف ، وعرهوا على ذلك عدم افادة أحد فسي البرهان الاى للملم وهو القياس الذى أوسطه علة لوجود الاسطر ، و بعبارة اخرى القياس الذى يتوصل فيه بآثار الشئ الى اثبات نفسه ، وذلك ان العلم بالمطلول لا يتم الا مع العلم بوجود علة قبله فيكون اثبات وجود العلة به ثانياً لتوياً لا اثر له فينحصر البرهان و هو القياس الفيه لليقين في قسمين : أحدهما البرهان الذى الذى يسلك فيه من اثبات العلة الى اثبات المطلول ، وثانيهما : البرهان الاى الذى يسلك فيه من بعض اللوازم العامة الى بعضها كابراهيم الاية المستعملة فى الفلسفة الاولى هنا ، وبالتأمل فيها اوردناه يظهر لك مسامحة المصنف به فى ما اوردده فى هذا الفصل وجهات الضعف فيه فتدبره - طمد .

(٢) لما حصروا فى هذه المسألة طريق العلم بذوات الاسباب فى العلم بالاسباب فقالوا ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها و توجه الاشكال فى العلم بالبداهيات كالمشاهدات سيما الاوليات خصص بعضهم القاعدة بسا سواها وهو باطل فان وجود المطلول متقوم بوجود علة أى مملول كان ، ووجود الممكن قد مر انه بطمعض ما لواجب تعالى وقر صرف اليه ، و ظهور كل شئ موجوداً خارجياً كان أو ذهنياً منطوقاً بظهوره فالعلم يتعلق اولاً بوجود العلة وثانياً بوجود المطلول ، ولذا قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله» والى هذا اشار قدس سره بقوله لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود - س و ه .

العقلية مطابقة للوجود الخارجى بعينه <sup>(١)</sup> فالذى له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته وإلا امتنع استناده إلى السبب ، وقد سبق منّا القول بأن الجاعلية والمجمولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها وإلا لكانت المحلولات <sup>(٢)</sup> كلها من لوازم الماهيات ، ولكل المبدأ الأول ذا ماهية ، ولكن العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنهه المادى جل مجده وجميع أسباب تلك الماهية ، ولكن جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمراً انتزاعياً أصافياً عند ذلك ، والكل محال ، فكل معلول له ماهية وله وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته إلا إلى أجزاء ماهية من جنسه وفصله <sup>(٣)</sup> ، وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لا مكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موحدة مطلقة فإنها مالم تجب بعلة من العلال لم توجد . و

(١) أى متعددة والمراد بالصورة العقلية ذلك الوجود الخارجى كما فى الضرورى أو الصورة المعلومة بالذات كما فى العمولى ويمكن أن يراد بالمطابقة ظاهرها أى يكون وضع العقل مطابقاً للطبع فى الواقع كل موجود منقوم بالواجب فيشاهد العقل هكذا ثم إن الاتحاد مع المعلوم بالذات يستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه أيضاً لاذالماهية الماهية لأن الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن ، والوجود الوجود للشيء سبباً إن الصورة مرآت للباطن لدى الصورة - س وه .

(٢) هذا قد مر فى مبعت الجمل ، وقوله لئلا يكون المبدء الأول الخ للزوم ، السببية بين العلة والمعلول علة الوجود وجود و علة الماهية ماهية ، وقدر أيضاً ، وأيضاً المعروف أن الجاعل أيضاً هو الماهية ، وأيضاً الإصالة فى الجمل متفرعة على الإصالة فى التعقيب ولو كان الوجود انتزاعياً لم يكن لا يفتأ بكونه ذاتاً لمحققة الحقائق ، وفوله ولكن العلم بكل ماهية الخ لأن العلة مقومة للمعلول ومقومات الوجود مقومات الماهية كما فى التالى واكتناء الماهيات يجوز كما فى العد التام اكتناء الماهيات اكتناء مقوماتها ، وأيضاً العلم بالمعلول الموجود يستلزم العلم بوجود علة و إذا كان الوجود انتزاعياً كان تحققه تنطق منشأ انتزاعه و هو الماهية ، فالعلم بوجودها هو العلم بماهيتها حيثئذ - س وه .

(٣) ينبنى أن القاعدة جارية فى السببية أيضاً فإنها لا تعرف إلا بأسبابها إلا أن أسبابها أسباب القوام لأسباب الوجود - س وه .



أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة<sup>(١)</sup> فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة و كما إنه بالنظر إلى ماهيته الـمكانية غير موجودة ولا واجبة ، و بالنظر إلى سببه يصير واجب الـكون ممتنع التغير<sup>(٢)</sup> فكذلك العلم الحاصل بمماهية لا يقتضي وحب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلا من العلم بسببه ، و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير ، و كما إن وجوده لا يحصل إلا من علة واحدة لامتناع توارد علتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل أن يحصل من جهة أخرى وهي غير جهة العلم بسببه وإلا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان ، سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده<sup>(٣)</sup> وهو محال لأن المفروض إن العلم به متحد معه ، وإذا كان وجود الشيء مطابقاً للمعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقاً للمعلم بعلمته لأن وحدة المعلوم يستلزم وحدة علته ، فثبت إن العلم بوجود ذات المبادي لا يحصل إلا من جهة العلم بمبادئها .  
و لقائل أن يقول : إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا إن له بانياً مع أن البناء لا يكون علة المباني بل الأمر بالعكس .

فنقول : العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء ، و احتياجه إلى البناء حكم لا حق لذاته لازم له معلول لماهية فيكون ذلك استدلالاً بالعلة على المعلوم ، ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد منهما لا حرم صاد الباني معلوماً<sup>(٤)</sup> لكون العلم بالـإضافة إليه

(١) الذي هو حينية طر، عدم وهو ما هو وجود مملو به لم هو كذا هل هو - سره .

(٢) إذ لا تميز في الوجود بما هو وجود ولهنا لا تميز في علم الله تعالى انما التميز والتكثير

في العالم بما هو عالم لا بما هو وجود حقيقي و هو علم - سره .

(٣) بل سببه ثالث به يحصل العلم به من جهة أخرى وهو المفروض - سره .

(٤) فان الإضافة كصورة والطرفان كمادتها ومعاملة لتحقيقها فالعلم بها مقدم على

العلم بالـإضافة فهذا أيضاً من باب العلم بالمعلوم من جهة العلم بالعلة ولو في فعل الفاعل

حاصلاً ، وجميع البراهين الاينية من هذا القبيل فانها كالبراهين اللمية في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافة العلة إلى المعلول ؛ فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولاً ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل ، فكون برهان الان برهاناً مفيداً لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما على الإطلاق لهذا المعلول ، وكونه دليلاً مفيداً للنظر لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة وأثراً من آثارها كما حقق في مقامه ، وبالجملّة الاعتقاد الحاصل بالشئ لا من أسبابه وعلة وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال<sup>(١)</sup> ، وأما إذا حصل العلم بشئ من جهة العلم بأسبابه وعلة فذلك العلم لا يتغير أصلاً وإن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشئ بالتحقيقة هو عين وجوده ، وهذا من غوامض<sup>(٢)</sup> مسائل الإلهية التي لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري إنشاء الله تعالى ، وأما الشئ

الطبيعي فضلا من الفاعل الإلهي فإن البناء ظهور الثاني ، والتصنيف ظهور المصنف لكنهما بهما مضافان إلى القابل معلول ، ووجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الفزالي بل هو ظهوره وظهور الشئ لا يباين ، وكون ذلك الوجود وجود العالم وظهوره يكون ثانياً وبالعرض فالعلم به علم بالعلة أولاً وبالعلول ثانياً - س و -

(١) مثلاً علم الناس بمرور كل أحد علم بغيره كشيء ومع هذا الإتيان يمكن زواله وتبدله بالرد في كثير من الأدعيين بأن يشكك عليه بأنه يجوز أن يبقى مركب طبيعي أبداً ، وأما الغوامض العالون بأسباب الانحلال وإن كل مركب فبساطته تميل إلى أحيائها الطبيعية وانها متنازعة ومتقارعة ، والقصر لا يدوم وإن القوى الجسدية متناهية التأثير والتأثر ونحو ذلك فلا يمكن زوال إيمانهم بالانحلال كل مركب طبيعي فمن يناقش في موارد العلم بالمعاني من العلل أنه ليس من العلم بالعلة بل من نفس العلول أو من أثره وأنه معلوم بالتجربة فقد أخطأ لأنه ليس بعلم حقيقي من العلم الحقيقي واليقين الدائم إنما هو من العلة والتجارب إنما هو لوجود العالم خصوصية العلة - س و -

(٢) فإن مسألة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالعلول فلهذا ، والثانية أي العصر

الغرض - س و -

الذي يكون غنياً عن السبب والمقوم فالعلم به إما أن يكون أولياً بديهياً<sup>(١)</sup> وإما أن يكون مأياً يوساً عن معرفته وإما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته ، والواجب سبحانه لا يبرهان عليه ولا حد له<sup>(٢)</sup> إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ، ولا سبب القوام كاللادة والصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل ، ومع ذلك لا يتخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كل شيء وأقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز من قال : « ونحن أقرب إليكم من حمل الوريد » وقال : « وهو معكم أينما كنتم »<sup>(٣)</sup> وهو البرهان على ذاته كما قال : « شهد الله أنه لا إله إلا هو » وقال : « أولم يكف بربك إنه على كل شيء شهيد » قال : « قل أي شيء أكبر شهادة قل الله » .

واعلم أن في هذا المقام إشكالا عظيماً سيئاً على طريقتنا في باب الوجود من أن العلية والمعلولية ليست إلا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ إن علم الإنسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الأمور التي هي ذات المبادي ، وقد ثبت إن العلم بذوي المبدء لا يحصل إلا من العلم بمبدئه ، ومبدء وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه ، وإذا كان العلم بذوي المبدء في غاية الوثاقة والقوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ، ثم لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا ، ولا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهي إلي واجب الوجود لذاته ، وقد مر إن العلم بحقيقة واجب الوجود

(١) الاتصال على سبيل منع الخلولان الشوق تجتمع في واجب الوجود باعتبارات ثلاثة أي مفهومه من حيث المفهوم و كنه حقيقته و تحققة في الجملة و كذا في الوجود بالاعتبارات الثلاثة - سره .

(٢) هنا حكم الذات و اما مفاهيم الصفات فلها حدود وعليها إراهيم - سره .

(٣) هو مقام الاحدية المرفة و « مع » هو الوجود النبط و « كم » هو الساميات طراً و كلا بل الوجودات القيمة و « أين » هو المراتب من الكيانات السابقة و اللاحقة في السلاسل النزولية والعمودية - سره .

لا يمكن إلا لواحد الوجود كما قال : دولا يحيطون به علماً وعنت الوجود للحى القيوم .

وحل هذا الاشكال بما قد حصل لبعض الفقهاء إلا أن العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق أداته لدقة مسلكه وخفاء سبيله<sup>(١)</sup> ، ومع ذلك نشير إليه بأن علمنا بتفوسنا لما كان عين وجود تفوسنا فلا بد أن يكون العلم بمبدئه تفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بتفوسنا عين وجود المبدئه لا عين وجود تفوسنا لكن وجود المبدئه

(١) الصنف قدس الله نفسه و روح ربه كما كان مظهر اسم الله العظيم الحكيم كان مظهر اسم القدير بحيث جرى على لسانه الشريف ان العبارة بقصر صارة لاصرة اذ تيراني من ظاهرها اعادة الاشكال بل يستحيله و ليس كذلك و كيف لا يقصر الشرك الواهي و هو عالم اللفظ من اصطلاح النقاء و هو عالم الحى سيما مع شموغه الا ان ثوباً غيظ بن نسج تسعة وعشرين حرفاً من مماله قاصرة . و بيان العمل المأمور يستدعى تهديد اصول ثلاثة : الاول ما مر قبيل ذلك من ان وجود الملة مقوم لوجود مطولها بمعنى ما ليس بمخرج مظهره منطوقى ظهورها .

والثاني ان الابداد الطبيعية لا الصورية النواتي هو الوجود الطبيعي المنبسط و هو الفيض القدسي والاضافة الاشراقية كما ان عند حروفها و هو روحها واحد كما مر فذلك الوجود مضافاً الى الوجود الحق الوجوبى ايجاد و مضافاً الى الاشياء وجودها .

والثالث عامر أيضاً ان للالهية درجات اى فاعلية الحق تعالى مراتب اعلاها فاعليته لتقول ، و قريب منها فاعلية القول بفاعليته و تنزل الى أن تصل الى فاعلية الطابع بفاعليته ، فالحكل مجالى قدرته فان قدرتها منطوية فى قدرته ، اذا عرفت هذه هرفت ان معرفة النفس و علمها بذاتها علماً موثقاً ، مسبوق بمعرفة مبدئها علماً موثقاً به و لكن من حيث الاضافة الاشراقية من المبدئه و من حيث الفاعلية الطبيعية فى درجة النفس و هذا علم بالذات بالوجه اى بالوجود المنبسط الذى هو وجه الله و ليس علمنا الذات بالذات فلا اكتناء و مع ذلك ففاعليته تعالى بذاته و عليته بنفسه لان ذلك الوجود المنبسط على كل بحسب ظهوره ولا حكم له على حياله ولا موضوعية له باستقلاله اى هو كالحقنى العرفى و معط حصول فائدة جوابه قدس سره فى قوله مع اضافة فاعليته ، و قوله و كون الشيء عند جاعله أقوى و اول كلامه قدس سره لتسجيل الوثائق التى طالبها المستشكل بقوله بجهت

عن المبدء و حصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عن وجودها وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ، ولما كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد والماعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا و فاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدماً بالإيجاد علينا ، وبالجمله وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف

❖ ان يكون العلم ببديه كذلك وهما جواب آخر يستفاد من امثال قوله لكن وجود الله الى قوله لا عين ووجودها وهوانه اذا علم وجود الواجب تعالى لم يبق وجود النفس لان العلم بوجوده وجوده كما ان العلم بوجودها وجودها و وجود وجود لا يبقى عنده وجود آخر .

آنها كه تو می جو من نباشد ❖ كس محرم این سخن نباشد  
فلا يحيط به علم ممكن فكان البصر به طرفه سببا اذا لو خط وجه الله ولو حظ الوجود ساقط الاضافة عن الماهيات ولا يشاهده وجود مفصولا عن وجوده وكذا في لحاظ علمائه وباق بل في علم النفس بذاتها حضورياً بل حصولياً يكون كأنها علمت كل الانس « ماخلفكم ولا يهتكم الاكنفس واحدة » وعلت مفهومها الوجودى أولاً اولية ذاتية فهما جوابان دقيقان برهانيان لها مشرب غلب عظيم لاهله ، ولي جواب آخر أنسب للبحاث وهو ان قولكم العلم بوجود النفس يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح لكن لا يصح قولكم ثم لاوثق الخ اذا ماقلتم في بيانه الان علمنا بذاتنا عين ذاتنا فالهبة ايضاً علمنا بذاتها ذاتها «والذين نسوا الله فانساهم انفسهم» ايضاً علمهم بانفسهم حضوري ولاوثاق به فكيف يكون علمهم ببديتهم وثيقاً قوياً فالعلم الحضوري للنفس بذاتها اذا كانت مأكسة حضوري و نفس الانسان الكامل بذاتها حضوري ايضاً لكن أين هذا الحضور من ذلك الحضور فللعلم الحضوري مراتب كعلم النفس الحسية والخيالية والوهية والعاقلة بالقوة والعقل البسيط بذواتها فان الكل حضوري والاوثق منه علم العقل البسيط الذي للانسان الكامل بذاته ، ثم ان تعقيب اليأس من المعرفة وان الواجب تعالى لا يبرهان عليه ولا حده بهلما التحقيق والعمل وجاء حد اليأس والانسان الكامل لا يدان بكون متخلفاً باخلاق الله تعالى و قد صرف الله تعالى وجهه بين الاضداد - س و ه .

والعلية والمعلولية ، و للأشياء كينونية عند ذاتها المعلولة و كينونية عند مبادئها و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذاتنا ، و كون الشئ عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن " كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب ، ونسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان و للجميع كينونة عند مبدأ الكل على وجه أعلى وأرفع من كل كون ، وفي الأدعية النبوية على الداعي بها وآله أكمل الصلوات : يا كان يا كيان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكنون لكل كون .

## فصل (٢٢)

❖ ( في أن الشئ إذا علم من طريق العلم بعلمه واصحابه علماً ) ❖

❖ ( الطباعيا فلا يعلم الا كلياً ) ❖

إعلم أن العلم بالشئ قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم، وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا ، و علم الباري جلّ معده بالأشياء عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى ، و كل علم صوري فهو كلي و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه ولو تخصص بألب تخصص فإنه أيضاً كلي لا يمنع نفس تصوره من الشراكة بين كثيرين ؛ فالعلم إذا حصل بالمبادي والعال على هذا الوجه فلا بدّ و أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضاً .

و أما بيان ذلك و كيفيته فقد بيّنه الحكماء القائلون بالعلم الصوري <sup>(١)</sup>

(١) و هذه مناط قولهم بذلك تصبح سبق العلم فإن المختار لا بد أن يكون له مسبوقاً بالعلم والبشية وعلى طريقة الاخران ليس العلم قبل الفل بل عين الفل و كأنهم أرادوا اثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط و بين الوجودات الامكانية و هو عالم العلم الربوبي وهو صور الكل من العدة البيضاء الى فدة الهباء القائمة بالذات الالهية عن الذات الالهية لامن الاشياء حتى يكون علمه انفعالياً فهي عندهم كالبرزخية الكبرى عند العرباء التي يبرون عنها بالرتبة الواحدة و يحنون بها عالم الاسماء والصفات ولوازمها من الاميان الثابتات - س و ه .

المحصل كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء و  
النجاة هكذا . و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا  
فدائمه إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارضة لها أن تعقل فلا تكون  
واجبة الوجود من كل وجه ، وهذا محال <sup>(١)</sup> و يكون لولا أمور من خارج لم  
يكن هو محال <sup>(٢)</sup> ، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير ،  
و الأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ، و لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما  
هو مبدأ له ، و هو مبدأ للموجودات النائمة بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة  
بأنواعها أولاً و بتوسط ذلك بأشعاصها <sup>(٣)</sup> . ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه  
المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً شخصاً بل على نحو آخر نبينه  
فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلاً  
زمانياً أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين سورة على حدة ولا واحدة  
من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن  
عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا ينشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما  
هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وترتب لم تكن معقولة بل هي محسوسة  
أو متخيلة، ونحن قد بينا في كتب أخرى إن كل سورة لمحسوس و كل صورة خيالية

(١) اذ ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات  
الافعالية و اذا كان جهاته الافعالية واجبة عند المصنف قدس سره مر في اوائل هذا السفر  
كيف يكون جهاته الصفاتية فهو واجب العلم واجب القدرة واجب الإرادة و هكذا الى  
آخر الصفات - س ر ه .

(٢) معلور آخر هو لزوم الاستكمال وقوله و يكون له حال معلور ثالث و هو  
التأثر من الغير المنفصل لان كل عرضي مثل - س ر ه .

(٣) الطبيعية والكلية الطبيعية موجود ووجوده كوجود الحركة التوسطية الراسية  
للقطعية واسا يتلحق بالجل وجود الانواع اولاً فانها ابداعية لاحاجة لها الى الرباط كما  
في ربط الحادث بالتقديم - س ر ه .

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة و متخيلة بآلة متجزئة ، وكما إن إثبات كثير من  
الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من النعقلات ، بل الواجب الوجود  
إنما يعقل كل شيء على نحو كلي و مع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب  
عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض وهذا من المعجائب التي يحسب تصورها إلى لطف  
قريبعة ، وأما كيفية ذلك فلا نه إذ اعقل ذات وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات  
هذه وما يتوكل عليها ، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجبا  
بسببه ، وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها  
الأشياء الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب و مطابقتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها و  
ما بينها من الأزمنة ومالها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا  
فيكون مدركا للأشياء الجزئية من حيث هي كلية أهني من حيث لها صفات و إن  
تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخص لو اخذت تلك  
الحال بصفات كانت أيضا بمنزلتها لكونها تستلزم إلى مباد كل واحد منها نوعه في  
شخصه فيستند إلى أمور شخصية ، وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات  
رسما و وصفا مقصورا عليها . ثم قال : و نعود فنقول : كما إلك إذا تعلم حركات  
السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل اتصال و كل انفصال حزني يكون  
بعينه ولكنه على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد  
زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شماليا فصبيعا ينصل القمر منه إلى  
مقابلة كذا<sup>(١)</sup> ويكون بينهما بين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك  
بين الكسوفين الآخرين حتى لا تنادر عارضا من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته  
ولكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل  
واحد منها يكون حالة تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما إن ذلك الكسوف لا يكون

(١) المراد بالكسوف هنا العسوف بقرينة قوله ينصل القمر منه إلى مقابلة كذا



إلا واحداً معينه ، وهذا لا يدفع الكليّة إن تذكرت ما قلناه قبل ، انتهى نقل العاطه .  
وبالجملة فمذهب الشيخ إن علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على  
الوجه الكلي وليس معنى ذلك إنه يعلم طبائع الأشياء ووعياتها لا شخصياتها حتى  
يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبهم كما نص<sup>١</sup>  
عليه إن الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأحاسيس والأنواع لكنه يعلمها  
بعموم وسمات ككيفية نوعها منحصراً في شخص منها<sup>(١)</sup> ، وبعض المتأخرين كالمحقق  
الطوسي ومن في طبعته وإن حالقوه في القول بنقير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا  
عليه في ذلك لكنهم لم ينعوا الأمر في تحقيق العلم بل لم يعلموا مشاؤوه في ذلك ،  
ونحن قد أجبتنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبسبب وجه العصور في إيراداتهم عليه ، و  
كيفية علم الباري بالأشياء ليست كما دعوه ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه ،  
وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى .

(١) فان نهاية الشيخ كلها بان علمه بالأشياء ليس بوجوداتها المتغيرة حتى يلزم  
التغير في علمه و حتى يلزم الإيجاب اذ لا علم سابق حيث لا علم على الفعل ولا بصورها الأخوذة  
منها حتى يلزم الانفصال وغيره بل بالصورة الساجدة المتأدية من البادئ إليها مع تخصصها  
بحيث انحصرت في فرد ، ثم الملاك في معلوميتها ما هي شخصيات ان الصور المتخصصة  
آلة لحاظ ذلك الجزئي وكبر آة اكشافه فذلك الجزئي معلوم بما هو جزئي سيما ان  
ان المعلوم عندهم ما حصل صورته عند العالم وهذا يصدق على ذي الصورة وهذا كما ان  
اليافى مبصر لك بالحققة مع ان صورته المنشأة او الموقولة لك و ذاته للوضوع و مع  
هذا حضورها حضوره و تقايرها بوجه غير فادح بان التميز غير الشخص اذ ربما يتحقق  
في الشخص تميزات كثيرة و هو هو بينه و فدمر من المصنف قدس سره ان الصورة لجزئية  
علم و معلوم بواسطة الصورة الادراكية المتأدية والغلبة النورية بواجباً هذه الصور التي  
هي علل ذوات الصور اقوى مراتب منها و كل منها جامع للكمالات الاولى والثواني في  
ذوات الصور فكيف لا يكون حضورها عند الحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و  
بالجملة لاختلاف عند الحكماء في العلم بالجزئيات و الناس يبايشقون مذاهب ولم يكن  
مقصود الشائين الا اثبات ثبات العلم وسبقه وعلية ولا يشئ كل ذلك عندهم الا بالقول

## فصل (٢٣)

❦ (في أن العلم بالخصيات يجب تغييره بتغيرها) ❦

قال الشيخ في النفا، حيث أراد أن يقرر إن الأشياء الجزئية كيف تعلم و تدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة: فأنك إذا علمت أمر الكسوف كما توجد أمت أو كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف و عدمه واحداً لا يغير منك أمراً فإن علمك في الحالين يكون واحداً وهو إن كسوفاً له وجود بصمات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ، ويكون بعد كذا وبعده كذا، ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه وبعده ، و أما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن معروض إن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر إنّه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر و يكون فيه التفسير الذي أشرنا إليه ، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أمت زمانية و آية ، و الأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكمه جديد ومعرفة جديدة انتهى كلامه .

وتوضيحه إن العلم الاتعمالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة

❦ بالصورة المنشأة من جهة الملة وإن نشئ ذلك شعوانم بتطبيق مسألة بسيطة الحقيقة كل الأشياء بنحو أصلي و هو من جهة أخرى إلا أن المقصود أنهم لم ينكروا شيئاً من إعطاء العلم وغيرهم لم يتفطنوا به لفئة ملكتهم غفصوا فيهم كالغزالي و الخفري وغيرهما و كتبهم لم يصفوا و ينادون من ممكن جيد ومراد الشيخ من الكلية الحقولية والتجرد لأعضاء الجزئي بها هو جزئي كما يسا مراده والحقولية لا تنافي الجزئية كما في مقولية لمجرد لذته و أيضاً لما لم يشمله شأن من شأن علم الجزئي مع كل الجزئيات الأخرى على وجه المقولية المذكورة . من دة

العلم بأسبابها القصوى لابد وأن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد إنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أولاً يبقى فإن بقي لم يكن علماً بل جهلاً فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علماً وإما إن لم يبقى فالتغير هاهنا أوضح<sup>(١)</sup>.

وقال بعض الناس: العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء، وهذا مما أطلوه بوجوبه.

الأول إنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا إن زماناً من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان<sup>(٢)</sup> لا يميز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إدقينا علم بذلك

(١) ظاهره أنه اعتراف بتغير الصورة النفسية مع تغير المعلوم الجرمي المادي وهو ينافي البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسية والخيالية والوهمية والتعقبات ان الصورة العلمية مجردة غير قابلة للتغير سواء كانت كلية أو جزئية غير أن العلوم الاضالية لما كانت لا تفارق اصلاً مادة صادرة عن مظاهر القوى النفسانية كالعين والاذن وغيرها كن ظهورها للنفس تابعة للفضل والانتمال المادي الواقع في تلك المظاهر وبانقطاع ذلك ينقطع الظهور بالتغير إنما يقع في مرحلة المظاهر الدنية من حيث اعمالها واما الصورة العلمية و ان كانت جرمية حية فلا تغير فيها والدليل على ذلك اننا نقدر على اعادة الصور التي احسنها قبل زمان حينها ولو كانت الصورة المحسوسة مادية لزال بزوال الحركات المادية وامتنع ذكرها حينها بالضرورة هذا واما تعلق العلم الاحساسي والخيالي بالتغيرات والحركات والمفاهيم التي تحتل القسوة وجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجى فالعلم بالتغير والحركة والانقسام غير تغير العلم وحركته وانقسامه فافهم ذلك والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج حسب الماهية لا حسب نحو الوجود هذا - ط مد .

(٢) اما الحاجة الى اعتبار الكون في مكان كذا لاجل ان العلوم بالذات التي هي عين العلم في الزمانين واحد لفرض التعميم وحدة المليون فلو تصور تغير كل لتغير المعلوم بالحرص اى النهار والليل فاذا وجد الليل وجب أن يتحقق الوحدة لان العلم به نفس العلم الذي كان قبل وايضاً لاجل تأكيد المعذور - س وه .

ولو علمنا في وقتنا هذا إن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نعاينها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ قينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم .

و الثاني إن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم ، و كما إن كون الشيء سبوجد مفائر لكونه موجوداً بل منافي له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سبوجد إن الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل ، وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغيرين و متنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الدهن متفائرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتحددة على وصف تجددها لا بد وأن يكون متغيراً تبعاً لمعلومه ، وأما العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدء أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه .

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم : فلا بأس بأن تكثر الأشياء إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة ، و المكثرة المتفقة الحقيقة إما أن يكون أحادها غير قارة أي لا توجد معاً أو قارة والأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو في زمان<sup>(١)</sup> : فإن العلة الأولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته يشهد ويتصرف على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه أو معه ، والثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان<sup>(٢)</sup> فإن العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه

(١) كاحاد حركة الطلك الانسي لأمها الراسة للزمان لو في زمانه كاحاد الحركات الأخرى المستندة أو حركات الضمريات في المقولات الأربع ، هذا مقتضى المقالة في كلام المحقق قدس سره والاصحركة الانسي أيضاً في الزمان لأن استعمال كلمة في مختلفة في المواضع مكان الزمان في الحركة كالعرض في موضع كذلك الحركة في الزمان كالمحدود به له ، فإن التقدر متعد بقداره ويمكن أن يكون مامع الزمان ما لا يقع فيه الحركة كالعرض .  
العينية عندهم وما في الزمان كالحركة وما فيه الحركة مان معنى المتى وهو كون الشيء في الزمان أنه سبباً منطبق على نقطة من سبلان وضع الطلك هذا لالحركة فيه ليس ما يدار في الزمان بل أن تعلق بنفسه . س ر .

(٢) الأول كالأجسام والثاني كالجسمانيات . س ر .

الموجود الذي يقبل الوضع لفاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ويلزم التجري بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الأبعاد<sup>(١)</sup>، وكل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي<sup>(٢)</sup>، والطبائع المعقولة إذا تحصلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها وتشخصها هي إما الزمان كما للحركات وإما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع، وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلق بهما، ويتنصر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أي زمان يكون وأي بلدة يكون، بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما، وكون الأشخاص المنفقة الحقائق زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمانية وغير مكانية فإن كثيراً منها يوجد أيضاً متعلقاً بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها وكمليات العناصر السفلية، وإذا تقرر هذا فليعد إلى المقصود ونقول: إذا كان المدرك أمراً يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالهواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنّه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول إنه كان أو سيكون وليس الآن، ويدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنها في أي جهة منه وعلى أي مسافة إن بعد عنه، أما

(١) هذا الوضع بمعنى الترتيب ونسبة الأجزاء أي بمعنى المقولة كما أن الأول بمعنى قبول الإشارة الحسية - س. ر. ه.

(٢) إن قلت المكان عند هذا المحقق بعد مجرد.

قلت: إن كان المكان سطعاً فبإدراكه ظاهراً وإن كان حداً فبإدراكه أنه محل المواد و يحتمل أن يرجع إلى السابق أي كل ما هو متعلق بالزمان والمكان فهو مادي - س. ر. ه.

المدرَك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه قائماً فإنه يكون محيطاً بالكل عالمياً بأن أيّ حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة ، وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه ، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدل ما يحكم المدرَك الأول بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم بأنّ كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده ، و يكون عالمياً بأنّ كل شخص في أيّ جزء يوجد من المكان و أيّ نسبة يكون بينه وبين ما عداه بما يقع في جميع جهاته ، و كم الأبعاد بينهما جميعاً على الوجه المطابق للوجود ، ولا يحكم على شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب لأنه ليس برماني ولا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة ، و إنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأنّ هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معين و مكان معين و علمه بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها ، وهذا هو المعسرّ بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي ، و إليه أشير بطلّ السماوات التي هي جامع الأزمنة و الأمكنة كتبها كطيّ السجلّ للكتب فإنّ القارى للسجلّ يتعلق نظره بحرف حرف على الولا ، و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر ، أمّا الذي بيده السجلّ مطلوباً يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها ، و ظاهر إنّ هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زماني و غير مكاني ، و يدرك لا بالقمن الآلات ولا بنوسط شيء من الصور ، ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلياً كان أو جزئياً على أيّ وجه كان إلا و هو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حنة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا جميعها يثبت عنده في الكتاب الطيب الذي هو دفتر الوجود ، فإنّ بالوجود يبين كل شيء عما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أيّ وجه كان . أمّا العلم بالجزئيات على الوجه الجبرئي المدكور فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكاً حسيّاً بآلة حسابية في وقت معين و مكان معين ، و كما إنّ البارئ تعالى يقال إنه عالم بالمفردات والمشمومات و الملموسات ولا يقال

إنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا يفتلّم ذلك في تنزيهه بل يؤكّده كذا بقي العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يفتلّم في تنزيهه بل يؤكّده ، ولا يوجب ذلك تفهّراً في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته والإضافات التي بينه وبينها فقط ؛ فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى . وحاصل ما أفاده هذا المحقق التحرير إن المدرك إذا لم يكن وجوده وجوداً مادياً واقعاً تحت الرمان وممكن فإنه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلّاً في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء ، وتحدّد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغيّر ، وبالجملّة هي في أنفها وإن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الرعائيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا غنطقة بالتجدد والانتضاء والحضور والغيبة .

أقول : فيه موضع أنظار الأول إنك قد علمت مما بيننا لك إن المادة الجسميّة مناط العدم والجهالة<sup>(١)</sup> ، وكما إن الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة

(١) المادة الأولى عند الإشرافي متّية وكذا عن هذا الحق قدس سره كما في التجريد ، ومع ذلك ليس عدماً عند مثبّتها ، والجسميّة امرها أوضح في أنها ليست عدماً ونظيره في قوله أنها مناط العدم إلى عدم حضورها لنفسها إذ كل جزء غائب عن كل جزء بل الكل من الكل ، وهذا وإن كان كذلك إلا أن عدم حضورها لذاتها ليس كما في العدم بحيث يتعدّد السالبة البسيطة الغير البقتضية بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين العدم وبين الوجود الجسمي ، وأما الجسم النومي والصورة الطبيعية النوعية فإتم حصولها منها وإذا كانت هذه وجودات وموجودات كانت علوماً بحسب الوجود وصح لها الحضور من حيث الوجود فإن الوجود في أية مرتبة كان فهو نور ضيماً كان أو شديداً ، والظل نوران ترقه مع الظلم ، وفي أية مرتبة تحقق لا جزء له ولا ميلان فيه حتى يغيب بذلك ذاته عن ذاته إلا بالعرض فالوجودات حاضرة ذواتها بل هي موجودات لبيدتها أتم من حضور وجوداتها لذواتها ، وجود الصور للوحدات لا يتأخر حضورها لدى مبدئها المحيط والعلم ميتا إنما كان بالصور لأن الإضافة العملية غير مشعوعة ميتا بالإضافة المبدئية - س ر ه

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات و الحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام و القوى و الإمكانيات وسائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولي الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لتقص في عقله بل لضعف تجوهر الهيولي بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود إلا قوة الصور و استعدادها ، و استعداد الصورة غير الصور ، و كل معقول الذات له صورة لاحالة ، و هكذا القول في الأجسام المادية و ذوات الأوضاع .

و ثانيها إن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا ولا مدركا إلا بآلة جسمانية<sup>(١)</sup> ، وأقاموا على صحة هذه الدعوى برهاناً قطعياً لا يمكن القدح فيه .

و ثالثها إن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها<sup>(٢)</sup> بحسب ما هو الأمور عليه

(١) أقول من الذي يقول إن المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لا بآلة ، و من يقول أنه تعالى بصير و سميع و إن عليه يرجع إلى صوره لا أن صوره يرجع إلى عليه لأن عليه حضوري كشيع الاشراف و أنرا به كيف يتعاضى من أن يقول هذه الجزمات محسوساته . . . . .

(٢) أقول : ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافة الإضافة التقوية بل الإضافة الاشرافية كما في قول أساطين العكمة إن الأشياء السكنة الشجرة بالنسبة إلى أنفسها ممكنات متغيرات و بالنسبة إلى الأول تعالى على الضرورة البحت و على الثبات الصرف فالمراد أنها بسا هي وجودات و بسا هي اشراف الله تعالى واجبات تاشتت من القواعد السوروة من الاقدمين ان الازمة والزمانيات والامكنة والمكانيات بالنسبة إلى المبادئ المادية كالان والتعلقة فضلا عن مبدء المبادئ تعالى شأنه ، ومثلوا بغيط ملون كان بمحض اسنان و يشي عليه نيلة .

و السيد المحقق الداماد قدس سره قال : المتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، و مثل بن ينظر إلى عسكر يتعاقبون من كوة و من ينظر من عريش . أقول : و حينك على فهم المطلب أن تنظر بعينك يانعا أو خيالك و ان تنظر مقلت كل



في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما أضيف إليه فالماضي في نفسه ماديّ أبداً<sup>(١)</sup> ، والمتغير بالذات متغير دائماً ، و حقيقة المكان و المكانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مبانياً لغيره غير مجتمع معه في الحضور ، وهذا الحكم لا يختلف بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حقيقة الناظر بقدر الفلك الأعظم كان اختلاف المنظور إليه و المدرك في القرب و البعد و الانقسام بحاله<sup>(٢)</sup> و كذا حقيقة الزمان و الزمانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

القياس كما هو موضوع المصنوعة الموجبة الكلية وتحكم عليها بحكم كل من يصحب على جميعاً فيحيط عقله بالكل فالمحدود للمحدود والوسيع للوسيع ، وقال المصنف قدس الله نفسه في أواخر فصل مفقود في أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات أن الزوال والنية هي من الوجودات لا يستلزم الزوال والنية من بعض آخر ، وقال في أوائل البنده والعماد : ذوات الاوضاع انها هي كذلك بقياس بعضها الى بعض وليس كذلك بالنسبة الى المفارقات ، و العامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره على الاضافة المقولية انه لم يصرح بالوجود ولا باصالة وليس كذلك فانه شهد بالنكر على الفهم الراي في ان العلم من مقولة الاضافة وكذلك لفظ دفتر الوجود ونحوه هنا وفي مواضع اخرى ناص باصالة الوجود متفقاً وجلاً - س و ه .

(١) اقول : من ذالني يقول ان المادي ليس مادي ولو بالنسبة الى المادي العالي بل المراد ان المادي بالنسبة الى المفروق في حكم مطلوب الباء وكذا المكان والمكاني و الزمان والزمان في حكمه من حيث ارتفاع النية وقد نقل في بعض النسخ عن السيد العادل قدس سرته لو سمعنا تقول ان الماديات الخ خارج - س و ه .

(٢) ليس فرضاً مطابقاً للواقع اذ الفلك الاعظم ليس محيطاً حقيقياً بل الفرض المطبق ان يفرض البعسارية في الفكر الاعظم وكل ما هو في جوفه سرين الوجوب و الوجود « درهمه ساري اذ همه عاري » بحيث لا قرب ولا اقتراب ولا حد بالنسبة الى تلك البصر - س و ه .

أو بالقياس إلى شيء آخر، ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل أن من الآتات، وما كان وجوده وجوداً تجديدياً كيف يكون ثابتاً قديماً دائماً بالقياس إلى موجود آخر.

و رابعها إن العلم بالأشياء إما أن يستفاد من الأشياء، أو هو عين الأشياء، أو يستعاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي، أما الأول فيجب تغييره بتغير المعلومات، وأما الثاني فالتغير فيه أظهر، وأما الثالث فهو ينصور على وجهين: أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتني أثره، فذلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب وعلل كلية ينتهي بالآخره إلى غايات حركات كلية يتضمن الحزائيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات، إذ العلم الانطباعي الذهني وإن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية، ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوّره عن الاشتراك بين الكثرة، وثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها، وهذا أتم المعلوم<sup>(١)</sup> وفي هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها وجزئياتها وطوائفها وشخصياتها وجميع مالها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود والمعارقات النورية العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية، وهي معاتيج الغيب التي لا يعلمها إلا هو، وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية، وبه حياة جميع

(١) لانه علم اجبالي في عين الكشف التفصيلي لان كل سبب جامع لجميع وجودات مادونه بنوع اعلى فالاجمال لكون ذلك الوجود الاعلى واحداً بسيطاً والتفصيل لان ذلك الواحد عين الكثرات وشبهة الشيء بتمامه لا ينقصه والنشخص والتميزات بالوجود وماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخرة في الوجود لذلك الوجود الاعلى، ويمكن على سبيل ما مراد المشائين بالنصور في الاسباب الوجودات المنطوية فيها من مسياتها - س ره.

الموجودات حتى الجمادات ، و ما في حكمها كما سنوضحه إنشاء الله .

و خامسها إن العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الإضافة حتى يحكم بأن المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس <sup>(١)</sup> ، فعلى هذا يرد عليه إن هذه الصورة الموجودة في المكان و الزمان من أي قسم من أقسام العلوم و الإدراكات فيها لو كانت صوراً علمية فهي إما محسوسة أو متخيلة أو موهومة أو معقولة إذ لا إدراك مخصص في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بين و عرف كلامها ، و ذكر إن كلام من تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد <sup>(٢)</sup> إما عن المادة كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالخيال أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعاً كالتمقل ، و ظاهر إن هذه الصور منتشرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلاً عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع مالها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف .

و مما يؤيد ما ذكرناه من إن مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقبة قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن إن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

(١) من يقول إن العلم بالشيء غير منحصر في حصوله فإن علم الملة بالسلول حضوري كيف يكون الإدراك عنده منحصراً في الصورة بل العلم بالصوري في غير الملة والسلول نعم من ينحصر العلم بالشيء عنده في حصوله انحصار الإدراك عنده في الصورة - مرده .

(٢) نعم لكن في حصوله و أما الحضوري فتناطه قاهرية الملة والإضافة الإشرافية كما ذكر في شرح الإشارات ، و يتبعها صدر عن العاقل بالشاركة من الصور العلوية بالذات و مع ذلك لا يحتاج في انكشافها إلى صور أخرى والحق هو الوجود الصرف ، و صرف الشيء جامع جميع ما هو من سنته فاعلموا من غرابيه وغريب الوجود هو عدمه

وإلا لكان كل مبدء صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره . يكون هو عقلا بالفعل <sup>(١)</sup> بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت <sup>(٢)</sup> ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدء ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدءاً فلا يعقل ذاته <sup>(٣)</sup> لأن ذاته من شأنها أن يقيس عنه كل وجود ، وإدراكها من حيث شأنها إنها كذا يوجب الإدراك الآخر وإن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل ، والممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان انتهى كلامه

وحاصله إن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا يكفي في إضافته العقلية إليها بل لابد في الإضافة العقلية أن يكون المدرك بحال معقولة أي يكون وجوده وجوداً عقلياً حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه ، والوجود العقلي لا يكون إلا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة ؛ فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها .

عند الإشراف كون الشيء نوراً ونفساً ونوراً لغيره - س ر ه .

(١) هذا صفة لكلية صورة وكلية تكون مع هذا تامة أو أحد الكونين رابطة و الاخر تامة - س ر ه .

(٢) أي بأي اعتبار اخذ غائباً كان أو حاضراً اذ الفرض ان الوجود المادي يكفي في الإضافة العقلية ولا يحتاج إلى الصورة - س ر ه .

(٣) حاصله انه لو لم يكن الإضافة العقلية إلى الإضافة البديعية للوجود المبني لزم أن لا يعقل ذاته أو لو عقل ذاته وذاته عين حيثية الاختصاص لكل وجود لزم إدراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق إضافة عقلية وهي معدومة بدولم يتحقق إضافة البديعية هنا طبع ثبت ان العالم الربوبي محيط به وحاصل الوجود وما هو ممكن الوجود معاً - س ر ه .

## فصل (٢٤)

### ❖ ( في تفسير معاني العقل ) ❖

اعلم أن النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة ،  
و العاملة من هذه النفس لا تنفك عن العاملة وبالعكس <sup>(١)</sup> بخلاف نفوس سائر  
الحيوانات لأنها سلفية بعيدة عن جمعية القوى ، أما العاملة فلا شك إن الأفعال  
الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة ، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم  
به حاصلًا من غير كسب <sup>(٢)</sup> وقد يحتاج إلى كسب ، واكتسابه إنما يكون بمقتضيات  
يلتزمها فإدأ يتحقق هاهنا أمور ثلاثة :

(١) عدم الانشكاك لوجهين أحدهما بطلان أحدهما بطلان الأخرى بخلاف المدركة  
والحركة في الحيوان اللذين هما بمنزلة العقل النظري والعقل العملي في الإنسان فإن  
الناسرة مثلا تبطل ولا تبطل الحركة كقولنا بالعكس . وتأتيها عدم انشكاكها بالمثل بخلاف  
المدركة والحركة في الحيوان فإن المدركة أكثرها في الرأس والحركة في العضلات  
س . و .

(٢) التفرع المحتاج إلى الكسب كالمعدل حسن والظلم قبيح والمحتاج إليه كالبخ ذبح  
الحيوانات عند بعض أهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم والإنسان إذا أراد أن يعمل صدقاً  
مخصوصاً فكانه يقول هذا صدق فلائي وكل صدق عدل فهذا عدل ، ثم يجعل هذه القضية  
صغرى لقولنا وكل عدل حسن ثم يقول وكل حسن ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن  
يؤتى به ، ولا تتوهم أن العقل السلي هو فاعل الأعمال الحسنة فاعلاً قريباً مباشراً فإن منه  
العمل أن أريده القدرة فالقدرة تعادل العلم وإن أريده الحركة فهي قوة من قوى الحيوان  
بما هو حيوان وليس عقلاً بل هو منه مبدأ للعمل ومبدء قريب للعلوم ولكن العلوم متعلقة  
بجميع العمل وهو مستخدم للحركة الشوقية والحركة العاملة ، ويظهر لك من إطلاق  
العقل العملي على العلوم الكلية أنفسها وكأنها علوم عملية منشأ الأفعال قال المعلم الثاني :  
إن النظرية هي التي بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمل إنسان والعملية هي التي  
يرف بها ما شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته - س . و .

الأول القوة التي يكون بها التمييز بين الأمور الحسنة و الأمور القبيحة  
و الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة و القبيحة .  
و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة ، و اسم العقل واقع  
على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الإسمي<sup>(١)</sup> فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور  
في الإنسان إنه عاقل ، و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلاً ، و ربما يمتنعون  
أن يسموه عاقلاً و يقولون إن العاقل من له دين ، و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من  
كان فاضلاً حيث الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ،  
و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجهه العقل  
أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردده فإما يعنون به المشهور في بادي رأي الجميع فإن  
بدي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحموده  
عند الناس يسمونه العقل ، و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق و يراد به المواظبة  
على الأفعال النجربة والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة ، ونسبة  
هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل محلي كنسبة مبادي العلم التمورية و التصديقية  
إلى العقل النظري ، و أما القوة العاملة وهي العقل المذكور في كتاب النفس ، فاعلم  
أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة ،  
و أما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو  
الحاصلة لها بالاكْتِسَاب ، وقد يخصّصون اسم العقل بما يحصل بالاكْتِسَاب<sup>(٢)</sup> ، وأما  
القوة فنقول لا شك إن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما  
أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة  
لتلك الإدراكات كانت كالهَيُولَى التي ليس لها إلا القوة والاستعداد من غير أن يخرج

(١) لغاية البعد بينهما عن الأول من باب الإدراك ولكن بالقوة كالقفل الهولاني  
النظري و الثاني من باب الإدراك بالفعل كالقفل بالفعل النظري و الثالث من باب  
الإفعال - س و ه .

(٢) كلام خطابي كيف لا والادون منه وهو العقل بالقوة عقل - س و ه .

في شيء من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلاً هيولانياً ، وإن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط <sup>(١)</sup> أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك ؛ فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلاً بالملكة أي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل <sup>(٢)</sup> ، وإنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلاً بالفعل لأن الوحد العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات و المفهومات العامة لأن الشيء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمراً متحصلاً إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمانية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس ، فكما إن الشيء الجسماني لا يصير موجوداً في العين بمجرد الجسمانية ما لم يصير جسماً مخصوصاً له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولي العام ، و القضايا الأولية كمفهوم الوجود والشئبية ، و كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزمه . ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات و شدة الاستعداد و سرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد أن تشتعل بنفسها كما أشار إليه تعالى و يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار ، سميت القوة القدسية و إلا فلا ، وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالعمل و لكنها متى شئت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجه الذهن إليها ، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة ؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلاً بالفعل و

(١) المراد بالأوليات ما هو مقابل الثواني فربما النظريات لا ما يقابل البدهييات

الآخري - س ٥٥ .

(٢) هذا وجه ، و وجه آخر ولعله أولى أن تكون الملكة مقابل الحال بل مقابل العدم

لأن القوة هي العقل بالقوة عديم العقل الثاني متلئس بالملكة أعني وجود البدهييات وعمليتها

ونقد ذكره في كتاب البصير والعماد - س ٥٥ .

في الثانية عقلاً مستفاداً ، و في هذه المرتبة إن شاهد تلك الصور في مبدئها الفياض فسميت عقلاً فعالاً<sup>(١)</sup> ، والاختلاف المشهور بين النفس في أن أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت أن العقل و العاقل و المعقول في كل من هذه المراتب أمرواحد بل نقول من رأس :

قال المعلم الثاني أبو نصر الغارابي في رسالة له : إن العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، و عقل بالفعل ، و عقل مستفاد ، و عقل فعال ، و إنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الميولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما أو جزء منها<sup>(٢)</sup> أو قوة من قواها معدة<sup>(٣)</sup> أو مستعدة لأن ينترج ماهيات

(١) بأن يعرف العقل الضال لا بأن يحلله فقط فإن المعرفة هي إدراك الجزئي وأعلى الإدراكات الإدراك العضوري و مشاهدة المورج لا تنفك عن مشاهدته - س ر ه -

(٢) أي مرتبة منها الترديد على سبيل منع الغلو فإن لوحظ أن العقل بالقوة طليمة من إشراق النفس العاقلة و ظهور منه أو ظهور الشيء لا يباينه ونسبت إليها نسبة التجرد الذي وجد في النعم قبل التشعل من النار فهو نفس وإن حفظ مراتبها من الضعف والشدة ونحوها وهو مرتبة منها وإن لوحظ استسلام النفس على هذه المراتب وإنها أصلها المحفوظ فهو قوة من قواها إذ كما أن للنفس الأخرى قوى كذلك للناطقة قوتان العقل الملقى و العقل النظري اللذان هما كالبحر كة والمدركة للنفس الحيوانية ثم للنظري قوى هي هذه الأنحاء الأربعة المذكورة - س ر ه -

(٣) بناءً على حفظ المرتبة من الاستعداد القريب هو العقل بالملكة في الواقع أو مستعدة بقاءً على أن أصلها المحفوظ واحد أو يقره معية بصيغة اسم الضول فيكون بالنسبة إلى العقل المحتاج إلى الأعداد التمليسى والاستعداد بالنسبة إلى العقل العادس والقوة القدسية



الموجودات كلها أو صورها دون موادها<sup>(١)</sup> فيجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها<sup>(٢)</sup> ، و تلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصير صوراً في هذه الذات ، و تلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صوراً لها<sup>(٣)</sup> ، و تلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أو صورة شكل فصار ذلك النقش أو تلك الصورة في سطحها وعمقتها جميعاً ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بأكملها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب و همك إلى تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة و موضوعاً لتلك الصور ، و يفارق سائر المواد الجسمانية<sup>(٤)</sup> بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

(١) الأول بالنسبة إلى كل العوالم حتى عالم الربوبية و عالم الاسماء و الصفات فإن أكثر العوالم لامادة فيه ، والثاني بالنظر إلى هذا العالم الطبيعي - س ر ه .

(٢) أي أن لوحظ وجودها وإن الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهي صورة واحدة وإن لوحظ ماهياتها الشكيرة فهي صور كثيرة - س ر ه .

(٣) فيه إيهاء إلى اتحاد العاقل و المعقول حيث يشتق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق و المشتوق من مصدر واحد :

چه بندی از تصاريف جهان چشم      ترا مصدر نماید عين مشتق

أو من العقل و هذا كما لو قيل النفوس بالقاء من النفس - س ر ه .

(٤) لما كانت العقولات بالخطوط والنقوش أشبه والنفس بالموضوع والخطوط والنقوش في الموضوعات إمامي سطوحها وأما في أعماقها فخطاً . قال المعلم : أنها من قبيل الثاني ومراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط وإليه أشار المصنف قدس سره في العاشية بقوله : وكأنه أراد بالصورة في مثال الشمعة وغيرها الأشكال والبيئات العاصلة في أطراف الجسم والأما الصورة الطبيعية للأجسام سارية في جميع أعماقها و اقوارها بل عدم الامتياز بين الصورة والمادة كما حصل في العقليات كذلك في الجسمانيات ، و لعله يعني الكلام على بادي الرأي المشهور انتهى - س ر ه .

فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منجزة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الحلقة التي يحلق بها شمعاً ما مكعبة أو مدوّرة فيغوص تلك الحلقة فيها<sup>(١)</sup> و يشبع و يحتوى على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الحلقة بعينها؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة؛ فهي مادامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة<sup>(٢)</sup> فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلاً بالفعل، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت قبل أن ينزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات، و تلك إنما صارت عقلاً بالفعل بأنني هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه<sup>(٣)</sup>، و معنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن

(١) الفرق بينه و بين ما سبق ان في السابق جعل النقش سارياً في المادة وهنا جعله هيناً لها لرضا المراد بالخلفة ما هي إحدى الكميات المختصة بالكميات فان الكميات المتضمنة بالكميات أنواع منها المختصة بالكم السهل كالاستقامة والاعضاء، ومنها المختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية ومنها الشكل والزاوية، ومنها الخلقة وهي الشكل مع اللون - س ر ه.

(٢) الاظهر حذف كلمة ليس ولكن في النسخ موجودة و توجيهه انها مادامت فيها الصورة على نهج مثال سريان النقوش الى اغوار الشمعة بل امتدادها معها و ليست الصور على المثال المذكور اي على نهج عروض سطحها فقط صارت الخ و لكن طوى الايجاب واكتفى بالسلب لوصح المقصود، ويمكن ان يفرق ليس بالباء الموحدة صيغة المجهول - س ر ه.

(٣) و لمعنى واحد بينه و بمعنى واحد بينه الاول بالنسبة الى المعقول والثاني بالنسبة الى العاقل والثالث بالنسبة الى العقل اي المعنى الواحد المعقول. ان شئت سه عاقلاً بالفعل و ان شئت سه عقلاً بالفعل وان شئت سه معقولا بالفعل وكذا المعنى الواحد العاقل ان شئت سه كذا او كذا او كذا وكذا المعنى الواحد الكلى هو العقل - س ر ه.

المعقولات صارت سوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه ، و المعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل و وجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرّة أين <sup>(١)</sup> و مرّة ذات وضع و أحياناً هي كمّ و أحياناً مكيف بكميات جسمية و أحياناً بأن يفعل و أحياناً بأن يتفعل ، و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود ، و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء ، مثال ذلك الأين المعلوم منه فإني إذا تأملت معنى الأين إتما أن لا تحد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً <sup>(٢)</sup> و إتما أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر ؛ فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، و شأن الموجودات كلها أن تعقل و تحصل سوراً لتلك الذات ، و إذا كان كذلك لم يمنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل أن يعقل أيضاً <sup>(٣)</sup> فيكون الذي يعقل

(١) الانفكاك المفهوم من المرة والاحيان بحسب المرتبة وهذا هو الاظهر و ان امكن الانفكاك بحسب الموضوعات في بعضها كالايين والوضع فان ذلك الاقصى لا يين له ولكن له وضع و ترتيب الا ان المقدار لا يمكن ان يتبع موضوعه و كذا الشكل ماكثر الموارد لا يمكن الانفكاك بينها - س ر ه .

(٢) اي من مراتبه كالايين العام والخاص والاخص كالكون في بلد كذا والكون في دار كذا من ذلك البلد والكون في المكان الخاص من تلك الدار للتأين المخصوص و اما أن تجدد معها الاين الكلي الذي اشترك لفظ الاين بينهما كالاتشارك الاسمي و بالجملة تلك الايون اين بالفعل الشايع وهذا اين بالفعل الاولى - س ر ه .

(٣) بالبناء للفاعل بناءً على اتحاد الفاعل و المعقول الذي هو صريح كلام هذا العلم في مواضع ولكن هذا الاتحاد بحسب وجودها لا مفهومهما اذ تقرر الباهية بلا وجود

حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا قد صار صورة له ، قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط ، وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل ، فإذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثاني جميعاً ، وأما إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات <sup>(١)</sup> بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته <sup>(٢)</sup> .

ثم ساق الكلام إلى أن قال : فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لامواد <sup>(٣)</sup> لها لم يحتاج تلك الذات إلى أن ينتزعا عن مواد أصلاً بل يصادفها منتزعة فيعقلها <sup>(٤)</sup>

لأنه حال فاضلا عن كونها عقلا ومعقولا فوجود المعقول عين وجود السافل والوجود عين الشعور وإنما كان المعقول عقلا بالفعل لتجرده عن المادة والزمان والمكان ونحوها وكون وجوده وجوداً و شيئاً ، وإنما تعرف الأشياء بمقابلاتها فالنار مثلا الجوهرى المخصوص من أو المتقبل موجود بوجود محدود مجزون بسجن الزمان والمكان ونحوها وإذا صار معقولا صار موجوداً بوجود وسيع واحد بوحدة جمعية محيط بجميع النيران الجزئية السالبة والاثبة وما فى الشأنة الآخرة ولذا كان نيله نيلاً لكل دقائقه ودرك حكمه درك حكمها ولهذا فالكللى كاسب ومكتسب دون الجزئى - س ر ه .

(١) وقبل ذلك لم يكن شيئاً مذكوراً كما قال الله تعالى : «هل أنى على الأناس حين من العصر لم يكن شيئاً مذكوراً» - س ر ه .

(٢) بنى متى عقل العقل بالفعل الذى هو فعال مكمل للمعقول عقلاً فى ذاته وهذا إشارة إلى اتحاد العقل «افضل الصال» أيضاً فى الحديث : «أمر فوالله بأمره والرسول بالرسالة» - سره .  
(٣) أى العقول الكلية المجردة بالفطرة لا بتجريد مجرد وتعمية ممر - س ر ه .

(٤) أى يعقل تلك الصور ومعقولات خال عنها فالمنى يعقل تلك الذات تلك الصور على منوال تمقله ذاته فى عدم الحاجة إلى تجريد مستألف أو المنى يعقل تلك الذات ذاته على مثال تعقل ذاته معقولات لافى مواد فيكون ذاته فاعل يصادف ومعقولات مفعولة فيكون المقصود من الكلام إلى قوله هنا بيته بنى أن يفهم فى التى هو صور لافى مواد بيان

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لاني مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلاً ثانياً هو وجودها الذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل ، وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لاني مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لها<sup>(١)</sup> فالقول في الذي هو ما بالفعل عقل<sup>(٢)</sup> و الذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلاً؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنفاني العالم<sup>(٣)</sup> و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة و يحصل العقل المستفاد<sup>(٤)</sup> فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد ، والعقل المستفاد شبيه لموضوع تلك ، ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل ، و العقل بالفعل شبيه

❖ كيمية تعقل العقل ذاته والتأسيس غير من التأكيد الا ان المعنى الاول اظهر ، وجه آخر على الالهيات الثاني أن يراد على مثال مصادفة ذاته معقولات بالذات في ذاته فانها ايضاً غير محتاجة الى تجريد فهي مثال صور لا مواد في العين - س ر ه .

- (١) نعم هذا هكذا اذ لا وجود لها لمادة وموضوع الا ان الوجودين مختلفان بالكمال والنفس فوجودها فينا بقدر مستناوطينا اذ للفاعل والمظهر حكم على القبول والظاهر - س ر ه .  
 (٢) هو العقل بالفعل التي هو ذاتنا والتي هو فينا هو المعقولات بالذات - س ر ه .  
 (٣) بكسر اللام او بفتحها - س ر ه .

(٤) في حصول العقل المستفاد بالنسبة الى كل المعقولات ما دام النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف والعق حصوله اذ البدن يصير بالنسبة الى بعض المتألهة كقبض تلبسه تارة و تخلعه اخرى بل من كل عظام بسيطاً بحيث عنصره الغالب هو هو كانه ليس ذاته من المدارك الاعلى المدارك وليس الا العقل البسيط كالعقل النعماني وهو كل المعقولات بمقدار واحد بسيط كما علمت فهو عقل للكل دفعة واحدة دهرية في اعلى مراتب الدهر الابن و نعم ما قال الحكميم المتأله المولوي المهنوي :

بس بزرگان گفته اندی از کراف   ❖   جسم باکن عین جان افشاد صاف  
 کفشان و نشان و نقشان   ❖   جله جان مطلق آمد بی نشان - سره

موضوع ومادة للعقل المستفاد ، و العقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات ، تلك الذات شبه مادة فعند ذلك تبدى الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهولائية ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلاً قليلاً إلى أن يفارق المواد شيئاً شيئاً بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة ، و كان لها ترتيب في الوجود ، و كان ما كان أكملها صورة لما هو الآن نقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص وهو العقل المستفاد ، ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات <sup>(١)</sup> و إلى ما دونها من القوى المسمانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الأسطقات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني . وفيه نصوص سريجة على اتحاد العاقل بالمعتولات ، و على إمكان ضرورة الإنسان عقلاً بسيطاً فعالاً فيه يتحد المعتولات كلها ، و مع هذه النصوص السريجة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب اثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطا ليس ، و ما نقله الشيخ الرئيس أيضاً من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعلم أعني فرغوريوس إنه سبب كنهاً في العقل والمعتولات ، و فيه القول باتحاد العاقل بالمعتولات و باتحاده بالعقل المعتال ، و للأسكندر الأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بغاضل المتقدمين رسالة موحودة عندنا في هذا الباب أيضاً كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف و المبالغة في رده ممن لم يقتح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ و من تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل إلى هذا المقدم أن يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في آخر الإشارات .

(١) أي ترقيات الوجود و تنزلاته دورية فالطبع يترقى إلى العقل والعقل ينزل إلى الطبع لكن بالاتجاه - مده .

## فصل (٢٥)

❖ ( في بيان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافريدوسي ) ❖

❖ ( على رأى الفيلسوف الاول ارسطاطا ليس ) ❖

قال في تلك الرسالة : العقل عند ارسطاطا ليس على ثلاثة أضرب <sup>(١)</sup> .

أحدها العقل الهيولاني ، وقولي هيولاني أعني به شيئاً تامو موضوعاً يمكننا أن يصير شيئاً مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولي إنما هو في ذاته يمكن أن يصير كلاً من طريق الإمكان نفسه <sup>(٢)</sup> كذلك أيضاً ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فإن العقل أيضاً الذي لم يعقل إلا أنه يمكن أن يعقل فهو هيولاني <sup>(٣)</sup> ، وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني ، وليس هو واحداً من الموحودات بالفعل إلا أنه قد يمكن فيه أن يصير منصوراً للأشياء الموجودة كلها <sup>(٤)</sup> ، ولا ينبغي المدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحداً من المدركات لأنه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الأشياء التي من خارج <sup>(٥)</sup> تستعوقه صورته التي تخصه عن تصور الأشياء ، فإن الحواس أيضاً لا تدرك <sup>(٦)</sup> الأشياء التي وحودها إنما هو فيها

(١) باستطاع اسم العقل الاستفاد كما استفظوا اسم الفل بالملكة و قد ذكر المصنف

قدس سره في مفاتيح الغيب ما في هذه الرسالة ولكن بالمعنى - س ر ه .

(٢) أي امكان صرف لا يشوبه صلية فكما ان الهيولي هو الكل بالامكان الصرف

نفسه نفسه بالقوة الصرفة أي هو جوهر بسيط هو قوة محضة عنه مضمّن في نفسه

و فصله مضمّن في عنه - س ر ه .

(٣) الغناء للتخيب لا لليبية كما لا يخفى - س ر ه .

(٤) أي بان يصير، وحذف حرف الجر عن ان الناصبة قياس مطرد - سره .

( ) السين للتأكيد لا للتوبيخ كما في قوله تعالى : «ستريهم آياتنا في الافاق»

والمراد انه لو كان له صورة عقلية نصي من قبول صورة اخرى لتصادم الفعليات كما هي

الهيولي و لم يكن قابلاً لكل الصور - س ر ه .

(٦) يعني ان كل حاسته كمادة لمركبتها المستوصمة فلا بد أن تكون حالية منها

و كذلك البصر إدهو مدرك الألوان فإن الآلة التي هو فيها و بها هذا الإدراك  
لألون لها خمس ، والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرائيح<sup>(١)</sup> و  
اللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة و ذلك لأنما كان  
يمكن إذا كان جسماً لا يكون له هذه الأضداد<sup>(٢)</sup> لأن كل جسم طبيعي متكون

و لهذا قالوا المدرك لا مدان يكون خالياً من المدرك . و أيضاً لو كان فيها شيء من  
مدرقاتها لأدركها مشوبة بقوله لا تدرك من باب السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع أى  
لما لم يكن في محل كل واحدة شيء من مدرقاتها لم تدركها في معانيها ، هذا ان اريد  
بالاشياء المدركات التي وجودها في الحواس ، واما ان اريد بها المعال التي وجودها في  
انها هو فيها فواضح .

ان قلت : ما بالهم يقولون المدرك لابد أن يكون من سنخ المدرك .  
قلت : المراد ان المدرك مادة للمدرك ولابد من سنخية بين كل مادة و صورتها  
كالبنر سنخ النبات والبيضة سنخ الفرخ والنطمة سنخ العيون والباسرة سنخ الألوان و  
الاضواء سنخية المادة لصورتها والساعة للصوت وهكذا في باقي الجرميات و كذلك العقل  
بالقوة للمصور الكلية وليس المراد من السنخية بين المدرك والمدرك ان يكون شيء من  
مدرقاته سنخية الصورة للصورة لاختراط العاقل - س ر هـ .

(١) اي في الروح البخاري اذ كل قوة معطيا الروح البخاري و هو كمادة و هي  
كصورة ، والقوة ومادتها هيولي لمدرقاتها فهي خالية في ذاتها عن تلك المدركات التي  
هي صورها ومثل هذه القوى قوة الذوق والرطوبة اللعابية التي هي آلة الذوق للرطوبة  
أيضاً هيولوية و الا لم تدرك الطعوم بصرافتها - س ر هـ .

(٢) هذا دفع سؤال يتوهم من كلامه وهو انه اذا قلتم ان اللمس لا يحس بما هو مثله  
في الحرارة الخ فقد اعترفتم بانه لا يخلو عن مدرقاته و حاصل الدفع انه لا يمكن أن  
يكون عنصر و عنصرى خالياً عن الكيفيات التي هي أوائل الحواس ولكن يخلو عن  
مدرقاته و هي اما أشد أو أضعف مما في موضوعه - س ر هـ .



فهو ملموس ، وكما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له ولا أن يميزه<sup>(١)</sup> كذلك إذا كان للعقل درك ما و تميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل<sup>(٢)</sup> فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها ، فإن هذا هو معنى إنه عقل هيولاني فإن الحواس وإن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء أخرى غير ما بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة لجسم ما يتفعل<sup>(٣)</sup> و لذلك ليس حس مدركاً لكل محسوس لأن الحس أيضاً هو شيء ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا يتفعل ، فليس هو ألبتة شيئاً من الموجودات بالفعل ولا هو شيئاً مشاراً إليه بل إنما هو قوة ما قابلية للصور والمعقولات ، هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني ، وهو في جميع من له النفس الناعمة أعني الناس .

و للعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوة في نفسه و قياسه قياس الذين فيهم ملكة الصاعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم ، فإن الأول ما كان شبيهاً بهؤلاء بل الذين فيهم قوة

(١) إشارة إلى أن السامع من وجدان القوة في مرتبة ذاتها شيئاً من مدركاتها أمران أحدهما ما ذكره أن الصورة تموتها والعمليّة لا تقل العمليّة والقابل شأنه التعلية ثم التعلية ، ثانيها أنه لا يحصل التمييز والطرفة كما قلنا في رطوبة اللماية والتمييز في العقل لا يقاس كما أشار بكلمة ما الالهامي - س - .

(٢) وكل موجود واقع مسبوق بالامكان - س - .

(٣) مان القوى المدركة قوى جسمانية سارية في الأرواح السارية في الدماغ وهي تجاوب الأعصاب ولا تدرك انفسها وتدرك ما هي خالية منه وكل لها مدركات مخصوصة لها قوة بحسبها ولها فعلية بخلاف العقل بالقوة الهيولاني فانه مدرك للكل فيكون خالياً عن الكل - س - .

يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعاتاً ، وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة واستعاد أن يعقل وأن يفعل فإنما يكون في الذين قد استكملوا صدروا أن يعقلوا فهذا هو العقل الثاني .

وأما العقل الثالث وهو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل النعال وهو الذي به يصير الهولاني ملكة ، وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما إن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلاً بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي ، وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضاً عقل لأن الصور الهولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة ، وذلك إن العقل يفرد لها من الهولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحيث إن العقل إذا عقلت كل واحدة منها فإنها تصير بالفعل معقولة وعقلاً ، ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلاً لأنه كما إن العلم الذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الذي بالفعل<sup>(١)</sup> ، والمعلوم الذي هو بالفعل إنما هو الكل وهذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبرها هاهنا<sup>(٢)</sup> يردّها إلى

(١) أي كما أن العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل كذلك العاقل بالفعل والعقل بالفعل

بالحقول بالفعل فالحقول عقل وعاقل بالفعل - من رء .

(٢) لما مرخ من الشأن العلوي لهذا العقل شرح في الشأن العلوي له لانه فقال كما انه علام فقال انه اما أن يدبر وحده مافى عالم العناصر كما اشتهر انه كدخدا له والبراد بالرد الى الاجزاء الالهية الارجاع الى المراتب العقلية والانوار المعارقة ، واما أن يدبر بمخلية لعركة السماوية ، واما انه يعمل الطبيعة والطبيعة تركيب وتعمل العناصر والترديد على سبيل منع الغلو لانك ان رأيت القوى والطبائع درجات فاعلم العقل رأيت العقل وحده مدبراً ، وان عثرت الى المراتب ضمت غيره اليه ثم قال وحيث يظن ان هذه

الأجزاء الإلهية ويرتّب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهولاني أيضاً ، وإما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة للأجرام السماوية لأن بها يكون ماها هنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس ، وإما أن يكون بهذين <sup>(١)</sup> وبحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة - وتكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع العقل - وأثن إنه يضاد ذلك إن العقل هو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخفاضة كما ظن أصحاب المظلمة ، وإن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأن العناية التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهية ، وإنه ليس إلينا أن نعقل <sup>(٢)</sup> ولا هو فعل لاولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى وفعل العقل الذي من خارج به ، وليس ما صار في شيء من جهة إنه يعقل <sup>(٣)</sup> فقد بدل مكاناً دون

في الأشياء خفية وإن هذه الاضال دنية لا يلحق بجلال العقل الفعال ولا سيما ان يدبر وحده ولكن اشهر بتريف هذا الظن وانه من اصحاب الظلمة وهذه الاضال يلهي افعالها كلها معكسة مهنة والنظر النودي يرى النور .

ديدة ياتك اينچنين يند \* نازنين جيله نازنين يند

وان بالجملة فيما هاهنا عقلا وعناية أي وبالجملة ان الخ استنباط كلام واستنتاج من السابق ان هاهنا عقلا فضلا مكملا للنفوس الارضية كما ان العقول النسيمة الاخرى مكملة للنفوس السالوية ومثب بها لها ان هاهنا عناية بالمرح هاهنا من الاجرام الكريمة السالوية وهي الصبر عنها بالاجسام الإلهية ، وحسب انه الاجزاء الإلهية والتبدل من النسخ ، وانه مثل قول الماروف النيشابوري :

نن دجان نبود جدا حضوي ازاوست \* جان ذكل نبود جدا جزوي ازاوست

- س. وه .

(١) اي بالقرب والبعيد - س. وه .

(٢) على قوله ان العناية ومتعلق بحوله عقلا على سبيل اللب والنشر الغير المرتب ، وقوله ولا هو اي ان عقل ، وقوله لكن تكوننا اي العقل الفعال فينا بالطبع من بدو المعطرة وقوام الهولاني و فعلية العقل بالفعل جيما - س. وه .

(٣) اخذت الى اتحاد الماقل والمخول بان ليس الماقل كالكلن للمخول بل الماقل ينسول الى المخولات كعادة تحولت الى الصور كما ان العلة كعادة متحولة الى الصور المحسوسة - س. وه .

ممكن لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسنها فليس هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها وإما يقال في العقل الذي من خارج إنه مفارق وهو يفارقنا لأعلى أنه يستقل ويبدل الأماكن ولكنه يبقى مفارقاً قائماً بنفسه بلاهولي ، ومفارقته إيانا بأنه لا يعقل ولا يكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا ، انتهت الرسالة ، والمرص في نقلها ريادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ، و لكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل ، ولعل السالكين المستعدين يحدون إلى نيل الوصول إليه سبيلاً .

## فصل (٢٦)

❖ ( في دفع الاشكال في ضرورة العقل الهولاني عقلا بالفعل ) ❖

و لعلك تستشكل القول بهذه الضرورة من وجهين أحدهما ما مر وهو إنه يلزم انقلاب الحقيقة فإن النفس الإنسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها ، وقد حصل من انضمامها مع الجسمانية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الإنسان الطبيعي <sup>(١)</sup> فكيف يصير جوهرأ عقلياً و صورة معقولة من الصور المعارضة التي لاتعلق لها بعالم المواد والأجسام .  
وجوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشيء غير الماهية <sup>(٢)</sup> ، والوجود يعوز

(١) والنوع الطبيعي تركيبه يؤدي الى الوحدة حيث جاء الاشكال من حيث ان الفصل حيثة التعين فكيف يصير حيثة الابهام ، وفي المواضع الاخرى حيث يصير البات حيواناً مثلاً باعتبار الهولي البهية و من حيث انه اذا كان عين الجسم كيف يكون عين المعارق ، ومن حيث ان النفس والعقل نوع عندهم فكيف يكون نوعاً واحداً - س ر ه .  
(٢) فالماهية مناط الضيق ومنازل الاختلاف والوجود ملاك السعة و موجب الهوية ففي اشتداد السواد مثلاً ماهيات الخضرة واليلية والسواد العاكس متعائلة واما وجودها فواحد والاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية ولها درجات - س ر ه .

فيه الاشتداد ، و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجاً تدريجياً اتصالياً إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها .

و ثانيهما إن الحكماء اثبتوا ترُكِب الجسم من الجوهرين الهولي والصورة من جهة إن في الجسم صورة اتصالية وفيه أيضاً قوة أشياء أخرى ، والشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر وقوة أمر آخر معاً فلا بد أن يكون مركباً من الجزئين يكون بأحدهما بالقوة والآخر بالفعل .

وأيضاً أقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد وفعل أن تبقى ، و كل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضاً قوة أن يبقى فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد وفعل أن يبقى وهو محال ، لأن النفس بسيطة ليس فيها ترُكِب من مادة و صورة خارجيتين ، فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجوز كون النفس هولي لصورة عقلية .

و الجواب إن الترُكِب إنما يلزم أن لو كان الشيء قوة وفعل بالقياس إلى كمال واحد <sup>(١)</sup> أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإن فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكرار الموضوع ، وأما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحثيتين و تعدد الموضوع بحسبها <sup>(٢)</sup> . وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

(١) كالجسم يكون في آن واحد له قوة اليباض وعلية فرضاً أو كمالات كالجسم له فعلية الصورة الجسمية وقوة الحركة كما يقال في اثبات الهولي وقوله أو مقوله كما يكون للعقل الكلي كمال بالفعل و كمال آخر بالقوة فرضاً - س د ه .

(٢) إذ ليس مثل الجسم فاته فعلية بصورته ويقبل الحركة مثلاً بهولاء لانها حاملة القوة بل هيئتنا النفس التي لها فعلية النفسية هي جيتها لها قوة الصورة الفعلية .

لا يقال : انه على هذا لا يمكن اثبات الهولي إذ الصورة الجسمية كما انها فعلية كذلك قوة للكمالات كما يقول الاشراقيون القائلون بيساطة الجسم .

لانا نقول : مراده كما أشار اليه في اول كلامه بقوله في شأن واحدة وفيما بعد اولا يرى

الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكده لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية ، أولا ترى إن جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا ويمكن أن يتصور في العقل إما بنزعه و تجريده عن المادة و إما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل ، وقد سبق إن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه و إثبات البعض بل معناه نقله من الوجود المادي إلى الوجود العقلي بواسطة نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس والنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بمدتها مرتبة الأسطقسات والجماد والنبات، وهي في الابتداء حساسة بالفعل منحيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات

الخ وبقوله معنى التجريد ليس بحذف بعض الصفات و إثبات البعض ان العقل الهولاني ليس مادة حتمية مصطنعة لان المادة المصطنعة موجود طبيعي حامل لوجود طبيعي آخر باق معه في نشأة واحدة طبيعية وهنا تركيب وتعدد واما الوجود الطبيعي الذي هو النفس بما هي النفس فلا يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شيء من الصور الطبيعية المعسوسة بالعرض عند تبدلها الى المقولات بالذات ، وليست تلك قاطلة لئنه بحيث يجتمع القابل مع القبول بل تلك ما جمعها نرفع هذه سكينها نوضح كافي تبدل النشأة الدنيوية بالنشأة الاخروية تبدل الارض غير الارض والسموات مطويات بيسيه ، فالعقل الهولاني شبه مادة لعالم العقل كما مر في كلام الحكم الثاني ان العقل بالفعل شبه مادة للمستفاد و هو لغيره وكذا القوة فيه شبه القوة لان القوة الاستعدادية في المادة أن يكون استعداد زمان خالياً من المستفاد و هو معدوم بعد بالعدم المقابل وقبله في المستقبل ، و هذا غير ممكن في المجردات أي مجرد كان سواء كان تجريده مجردا لافان المقول الواحد كالبار الكلي العقلي مثلا لوجود محيط مجرد لا يسه زمان ولا مكان فتلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال انه قوة شيء أو موهون بزمان أو معدوم في زمان ، وبالحقيقة معنى قولنا صار العقل بالقوة أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا ان هنا اتصالا حتميا و املا مضمونا في

الناقصة التي لاخيال لها كالخراطين و الحلز ومات والأصداف ، ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالعمل عاقلة بالقوة و هي العقل الهولاني ، وهو كما إنه عاقل بالقوة معقول أيضاً بالقوة فإذا تصورت بسور المعاني العقلية تصير عاقلة و معقولة بالعمل وصار وجودها وجوداً آخر خارجاً عن موجودات هذا العالم داخلاً في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقاً به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين .

✽ المراتب لأن احدهما قابلة ومعل الاخرى .

ان قلت : اذا تصور العقل الهولاني بصور معقولة كالاوليات فباليقين تقطع ارضه قوة لكثير من العقولات الاخر .

قلت : المراد بالقوة القبولية بمعنى الانصاف .

و ايضاً للقل الهولاني مراتب كما يقال للهولاني الاولى حصص و بها يصح ان ماء القصمين هو ماء البيرة لا ماء البحر فمرتبة من تحول الى العقول الخاص غير مرتبة اخرى لم تتحول .

وعندي جواب آخر عن الاشكال الثاني أوضح وهو التزام ان للعقل الهولاني عقلية و قوة حثيئة بلاروم تركيب في نفس العقل فلان العقلية مصداقها نفسه والقوة يصعب باعتبار التعلق بالمادة و مادة النفس هي البدن و في تعاقب العقولات عليه يتعاقب على مادته قوة مد قوة ، والتعاقب في العقولات القوي عليه باعتبار اضافتها كيف و قد عرفت ان العقول الصرفة من الفرس مثلاً في العقل بالقل والفصال واللف عقل واحد .

و ايضاً جواب آخر هو التزام التركيب لكن لامن الهولاني والصورة الجسية أو الطبيعية بل من الهولاني والصورة الخلقة المجردة على مراتبها كما مر في كلام الشيخ انه ان اريد بالعقل الهولاني الاستعداد المطلق فلا يزول مادامنا في البدن وان اريد الاستعداد بالنسبة الى معقول خاص فهو ممكن الزوال .

و بهذا يندفع اشكال آخر هو الحقيقة المعقدة عند أهل النون من التشرعة وصلت في عروجها الى العقل الفصال و تجاوز عنه كما قال سفي : الاشعة متباين من هو هي بوجه ✽

## فصل (٢٧)

❖ (في الاستدلال على صيرورة العقل الهولاني عقلاً بالعمل ومعقولاً بالعقل) ❖  
 أعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب الجبده والمعاديب بأن ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان إن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات ، و احتج على ذلك بقوله كل صورة محردة عن المادة و الموارد إذا تحدث بالعقل صيرته عقلاً بالعمل بحصولها له لباًس العمل بالقوة يكون متصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها ، فإنه إن كان متصلاً بالذات عنها و تعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة ، والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الأمر إلى غير نهاية بل أفصل هذا و أقول : إن العقل بالعمل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة أو محده وهما ، ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالعمل لحصوله له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن يعقل تلك الصورة أولاً يعقلها فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى العمل ، وإن كان يعقلها فما أن يعقلها بأن يحدث لذات لعقل بالقوة صورة أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها

❖ و روح القدس في جبال الصائفة ذاق من حداثتنا الباكورة وقال العارف الرومي :

احمد او بكشايد آن بر جليل ❖ تا ابد مدهوش ماند جبريل

و قال الشيخ المطار النيشابوري :

چون بغلوت جشن سازد با خليل ❖ بر بسورد دو گنجده جبريل

چون شود سيرغ جاش آشكار ❖ موسی از وحشتشود موسیچار

و قد قرر ان القول الكلية لاحالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي النفسى صلى الله عليه وآله من مقام الى مقام ، فالجواب ان مصحح التحولات هو البادة البدنية ففرق بين العقل الفصال الذى لم يصادف الوجود الطيبي و بين العقل الفصال المصادف له فالاول له مقام معلوم والثاني يتخطى الى ماشاء الله كما قال صلى الله عليه وآله : لي مع الله الحديث مما دام البين باقياً كان التحول جائزاً - س و .



فقط <sup>(١)</sup> فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية ، وإن كان يعقلها بأنها موجودة له قائما على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة و حاصلة لموارضها التي يقترب بها فيجب أن يكون المادة و العوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإن الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن غالبة بغيرها لا مجردة ، و المخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته <sup>(٢)</sup> . وإما لأعلى الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن أن يعقل فيكون حيثئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له ، وإما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل <sup>(٣)</sup> وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذة عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل ألبتة إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ، ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ، و وضع العقل بالفعل نفسها ، فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعاً له و قابلاً وليس عقلا بالفعل بالقوة <sup>(٤)</sup> لأنه الذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل ، وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة ، أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا ، وأما الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل

(١) أي بذاتها لا بصورها - سره .

(٢) لأن الشوب غير خال من الصرف والتقييد من الإطلاق - سره .

(٣) كلمته أي بدل كلمة بل أي الوجود له جزء معنى التعقل لأنفسه و قد فرض من نفسه عند قوله و إن كان يعقلها بأنها موجودة له و أما الجزء الآخر على هيئة المحتمل أن يعينه ولم يتعلق به فرض لتامة لزوم الغلف بدونه - سره .

(٤) أي كلامنا في العقل بالفعل الذي هو مسوق بالقوة لا العقل بالفعل

المعنى - سره .

فهو عقل بالفعل دائماً لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة ، ولا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يدخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته ، ولا يجوز أن يعقل غير ذاته لأن ما هو غير ذاته فإما أجراً ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ، ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها <sup>(١)</sup> بل صورة أخرى بها يصير عقلاً بالفعل ، و أيضاً نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلاً بالقوة هذه الصورة <sup>(٢)</sup> ، ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ، ولا يجوز أن يكون أجراً ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما ، و كل واحد من تلك الأقسام إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما <sup>(٣)</sup>، وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ، ولا منصفة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا ، وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدء الذي بالقوة ، والجزء الذي كالمادة هو المبدء الذي كالصورة و الفعل ، وهذا عكس الواجب <sup>(٤)</sup>، وإن كان يعقل

(١) اذن نحن في بيان امر الصورة الاولى التي بها يصير العقل بالقوة عقلاً بالفعل وتعقل الطبيعة يتحقق فرداً - س د هـ .

(٢) أي الصورة التي مسبوبة بالقوة والثانية هذه الصورة الغريبة والصورة الاولى وقعت في موقع القوة وهذا باطل وقد مر ان العقل بالفعل في كتاب النفس هو الذي من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل - س د هـ .

(٣) و كونها مع ذلك جزءاً أو غيراً باعتبار القرينة بين الاتحاد بالامر من الاجزاء وبينها من حيث الهيئة الاجتماع منه لتكون جرماً - س د هـ .

(٤) بل يلزم سبب قوة من قوة ومادة من مادة لأن الذي كالصورة صار مبدءاً قاعلياً كالمادة والمقضى كالمادة قوة من أصله فإين يحصل العقل بالفعل ، وإيضاً يلزم التعلق لأن الجزء الموردي عاقل لا المجموع فلا منصفة للجزء البادئ في هذا الباب - س د هـ .

الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعاً بصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة و بالجزء الذي كالمادة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف (١) ، و اعني مثل هذا في جانب الجزء الذي كالمادة (٢) ، وكذلك إن وضع إنه يعقل كل جزء بكل جزء (٣) فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصح إن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولي الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتها شيئاً واحداً ولم يكن قابل ومقبول متميزاً الذات فيكون حيثئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة ، و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلاً بالفعل فإن لم لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق ، والبياض لو كان قائماً بذاته لكان أولى بأن يمرق بالبصر ، وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره ، فقد اتضح من هذا إن كل ماهية جردت عن المادة و عوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل و هي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه . أقول : ولعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلف والمداواة مع طائفة من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام و إلا لوجب عليه أن يدفع

(١) وإن بطل بالجزء الواحد الجزئين كان هو الخلل بالفعل ولا مدخلية للأخر في كون الجوع عقلاً بالفعل - س ده .

(٢) أي نظير هذا إذ لا يشي هنا عكس ما هو الواجب - س ده .

(٣) قد أدرج فيه عقل ذات الجوع لذات الجوع أولم يشرع للشئ الأول لانه إن كان عقل ذاته فالملم العضوي كان بالاتحاد و هو المطلوب وإن كان بالعمولي عاد الكلام وأما قال كل جزء بمينة الكل الامر ادى والسراد هو الكل الجوعى اذ تركيب العرض والموضوع اعتبارى لا يؤدى الى الوحدة ثم ان الجوعين اما متوافقان بان يكون جزء هو كالمادة بآراء جوه كالمادة وما كالمادة ما شاء ما كالمادة واما متخالفان فيلزم اما هود الكلام واما عكس الواجب - س ده .

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مضافاً لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء .

و بالجملة ففيه موضع أنظار : الأول إن لا أحد أن يختار الشق الأول وهو إن العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما إن الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية .

قوله : العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شيء من شأنه أن يعقل .

فنقول : الحق هو الشق الأخير وهو إن تعقل تلك الصورة لأنها حلت في شيء من شأنه أن يعقل .

و قوله : تقدير هذا الكلام إنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له .

فنقول : ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التعديد<sup>(١)</sup> أو اللبية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلوب إن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالفواشي للمادة لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة ، ولا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهولاني فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو فنقول على سبيل التعليل<sup>(٢)</sup> إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك

(١) أقول غرض الشيخ ليس الايلان التعديد والياء البيانية في قوله فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل الخأبي دليل على هذا ، وأما اللبية فالشيخ ايضاً لم يطل من باب انه يلزم تعليل الشيء بنفسه بل من حيث ان وجود الصورة لشيء من شأنه ان يوجد لم يصنف على وجود الصورة للمادة ولو قيد الصورة بالمعقولة استغنى عن المعقولة ولم يظهر منه - س ر ه .

(٢) لا يعني ان حصول امر غير ذي وضع لامر غير ذي وضع اختيار شق آخر فكانه يقول خفي عليك شق ثالث - س ر ه .

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود .

الثاني إن العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية ، وإذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم أن يتقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المغارق ، والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في المادة له<sup>(١)</sup> فإن النفس الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول النظرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها .

الثالث إنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل<sup>(٢)</sup> .

و أيضاً يلزم أن يسير أشخاص منكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانية .

الرابع إن قوله في الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حتى الانكشاف فإن العقل الهولاني عند هؤلاء القوم ليس أمراً مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره<sup>(٣)</sup> ، وبالجمل القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج

(١) إذ لا يقول بالحركة الجوهرية والتبطل الثاني - س د ه .

(٢) مع أن القول عنده عشرة وأما مثل الشيخ الاشرافي فهو يقول أن التكامل من النور المدبر بعد طرح العيصية يلحق بالقوام من الطبقة الشكائنة ولا يتعاضى عنه لكن الشيخ الرئيس لا يقول بالقول المرشبة - س د ه .

(٣) بل جسمانية الصوت روحانية البقاء ، وقصر في كلام المصنف الثاني وغيره إن العقل الهولاني لابد أن يكون عرباً عن التينكات الصورية العقلية ، وقد قلنا أنه يرى من تفعل ذاته ، ويمكن أن يوجه بأن المراد قوة النقل أو فطريته لكن بعد سيرورته فلا بالملكة - س د ه .

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد في كثير من الأصول الحكمية ، و عدول عن طريقة الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله .

## فصل (٢٨)

❖ ( في الأوليات و نسبتها الى الثواني - الذب عن اول الاوائل ) ❖

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان ، أما في باب التصورات فكالمفهوم الوجود العام و الشبئية و العصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها . و أما في باب التصديقات فكقولنا النقي و الإثبات لا يجتمعان في شيء ولا يحلو عنهما شيء ، فلا يمكن إقامة البرهان عليها و إلا لزم الدور لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يدل بانتفاءه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته ، و إذا حاز خلوة الشيء عن الثبوت و الانتفاء لم يعمل الأمن في ذلك الدليل أن يحلو عن الطرفين ، و إذا حاز خلوة عن النقي و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية ، و ما كان كذلك لا يمكن اثباته إلا بالمنهج الدوري و هو ممنوع . و بعبارة أخرى كل دليل يدل على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بد أن يعرف منه أو لا إن كونه دليلاً على هذا المطلوب ولا كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و احتمل لم يكن إقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع ، و مع هذا الاحتمال أي كون لدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلاً و لم يحصل المطلوب ، و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه ! فثبت إن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن . و أمّا سائر القضايا و

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومنقومة بها ، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية ، وهي أولية التصديق غير منقورة إلى تصديق آخر ، و كما إن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فذلك و هذا إنسان معناه إنه موجود بوجود فلكي لا غير و إنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر جاد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة ، ولهذا قيل كل ممكن زوج تر كيسي لأن وجوده مقيد بسلب مائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلا و هو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولى الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحققيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته ، و هذا هو بعينه العلم الأول و القضية الأولية لكن مع قيد خاص ، و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه إن ريادة الكل على جزئه <sup>(١)</sup> لما لم تكن معدومة فهي موحودة لامتناع ارتفاع الطرفين ، و كذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنيّة على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة و عدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية اتفقت عدم المساواة بينهما ، فإن طبيعتهما لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلعت طبيعتهما فيلزم اجتماع النقيضين <sup>(٢)</sup> ، و كذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين في مكانين ، و إذا لم يتميز الواحد

(١) أو أنه لولاها كان وجود الجزء الآخر و عدمه شئان كما يأتي - س ٥٥ .

(٢) ليس المراد بالمساوات ماهي بحسب المساحة كما في القادير ولما بحسب لصيق كالضاحك والكاتب والاندان اذ لا يلزم على تقدير عدم المساواة الاختلاف بحسب الطبيعة ولو كان ليس منشأ ذلك انما المراد الاختلاف بحسب المفهوم النوعي كما في مساواة زيد و عمرو وامثالهما وإن كانت القاعدة اعم - س ٥٥ .

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم ؛ فثبت إن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النقي والإثبات لا يرتفعان ، والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النقي والإثبات لا يجتمعان ، وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل <sup>(١)</sup> إلى هذه القضية ، فظهر إن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي <sup>(٢)</sup> ولذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر على أن الممازح لها لا يستحق المكافاة والمناظرة ، قالوا وإذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية فالذي ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجراء هذه القضية ، وإما لكونه معانداً ، وإما لأجل إنه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ، ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلاً عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية ، وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الصرب والحرق وأن يقال له الصرب واللاصرب والحرق واللاحرق واحد ، أقول : علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل هذا الإنسان إذا كابر و

(١) ما ينبغي أن يشبهه له أن رجوع سائر القضايا البديهية والنظرية إلى هذه القضية تنبئ التصديق بها بقياس استثنائي توضع فيه هذه القضية ثم يستثنى فيه أحد طرفي التقبض لثبت الطرف الآخر سلباً أو إيجاباً كأن يقال في قولنا : الشيء ثابت لنفسه وهي بديهية أولية إما أن تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها لكنها صادقة فتقبضها كاذب بالضرورة وأما الرجوع بالتحليل معنى تحصيل الحدود الوسطى وتأليف المقدمات فغير جارٍ لثبوتها من أول الأوائل قضية منفصلة حقيقية لا ينحل إليها القضايا العملية وهو ظاهر - طمد .

(٢) أشار قدس سره إلى أن اللاحق بإطلاق أول الأوائل في نشأة الذهن هو مفهوم الوجودي باب التصورات ومقدم على التصديق ، وأيضاً هو عنوان حقيقة الوجود التي هي مقدمة على كل حقيقة وهي أظهر من كل ظاهر وعنوانها ابدء من كل بديهي منتهى سلسلة البديهيات كما انتهى منتهى سلسلة الحاجات - س ر ه .



عائد ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طره على مزاجه من غلبة المرأة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ ، فعلاجه كعلاج صاحب المال بخوليا ، وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بهلّ شكوكه و أن يؤمر بمطالعة الهندسيات و الحسابيات أولاً ثم بالحكم قوانين المنطق <sup>(١)</sup> ثانياً ثم بانتقاله إلى مبادي الطبيعيات ومنها على التدرج إلى ما فوق الطبيعة ، وبعد الجميع يخوض في الآلهيات الصرفة ، و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الفاضلة لأن أهلية إدراكها في غاية الندرة و نهاية الشدوذ و التوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم .



(١) لا مبرر احدهما للاطلاع على صحة الدليل وسبقه وثانيهما لانس باليقينيات لان اكثر ابحاث مطالبه بديهية - ص ٥٥ .

## ( الطرف الثاني )

❖ ( البحث عن أحوال العاقل ولها فصول ) ❖

### فصل (١)

❖ ( في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلاً لذاته ) ❖

اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم و إن معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم و العقدان فإن المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة ، و الصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم و المفقدان لأن وجودها وجود ذوات الأوضاع و الأمكنة ، و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ، ولا لكل ، ولا يوحد كل لكل ولا لجزء ، ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول ، و ما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء ، فكل جسم و جسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتجة عن ذاته (١)

(١) لعلك تقول المقصد ان المجرد يدرك ذاته لان الجسم و الجسماني لا يدرك ذاته اللهم الا ان يحكم عكس التقبض الى قولنا كل مدرك ذاته ليس بجسم و جسماني و هو ليس هنا بقصود اذ ليس المقصود اثبات التجرد الا ان يحكم ثانياً بالعكس المستوي الى قولنا ما ليس بجسم و جسماني فهو مدرك ذاته و هذا ايضا غير مجد اذ السوجة تنعكس جزية فاقول ذكر احكام الجسم و الجسماني هنا املين باب ان الاشياء تعرف بتقابلاتها و اما تركيب قياس على هيئة الشكل الرابع هكذا كل جسم و جسماني غير مدرك ذاته ولا شيء من المجرد بجسم و جسماني فينتج ما ينعكس الى النتيجة المطلوبة اصل لاشيء من المجرد غير مدرك لذاته، و قوله كل موجود غير جسماني الخ تركيب قياس آخر على هيئة الشكل الاول ينتج ان المجرد عاقل ذاته سواء كان نفساً ناطقة أو عقلاً أو واجباً بالذات او صورة معقولة من الغير بل بدأ على اتحاد العاقل بالحقول مطلقاً - سره .

و كل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلاً لذاته ، لأن العلم بنفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ، ولا حجاب إلاّ بعدم بالحقيقة ، وعدم الحجاب أيضاً مرجعه إلى تأكد الوجود و شدته حتى لا يكون ضعيفاً مشوباً بالنقص الذي هو ضرب من العدم ، و مع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل سورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها في العالم ، ولا شبهة في أن كل سورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد أو بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا . وكل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب .

و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق :

إحداها ما أفاده الشيخ <sup>(١)</sup> في كتاب المبدأ و المعاد فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة سيرته عقلاً بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب <sup>(٢)</sup> ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضاً إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها <sup>(٣)</sup>

(١) الظاهر أن هذه الطريقة والتي تليها طريقة واحدة وكيف كان فهي حجة قوية على كون الجوهر المجرد عاقلاً لذاته فالقوم انما اقتدوا هذه البراهين في الجواهر دون الاغراض بيان ذلك ان الصورة العقلية لمكان تجردها و برأتها من المادة و القوة حاضرة الوجود مجتمعة اجزاء الكمال فاذا كانت جوهرأ موجودة لنفسها فهي لكونها موجودة لنفسها حاضرة لها اي معقولة لها و لكون نفسها واحدة لها معضرة لها اي عاقلة لها لان التلاك في صدق الوصف وجود شيء شيء واذا كان الوجود جوهرياً كان موجوداً لنفسه و متصفاً بنفسه ط مد .

(٢) بفتح المثناة لان قال جواب لها - س ده .

(٣) لم يكن حديث الاتحاد في كلام الشيخ هنا بل عبارة على ما نقل و هذه الصورة اذا كانت تجل غيرها عقلاً بالفعل بل تكون له ولعله قدس سره حمل الكون له على الاتحاد ككون الوجود للوجود واحدة له وللوحدة ونحو ذلك ولاداعي عليه بل اللام لام الارتباط و يتم الدليل بدون الابتناء على الاتحاد فيقول اذا كان قيام المقول بالغير يجعل الغير عقلاً بالفعل قيامه بذاته و هو الاتحاد يجعل ذاته عقلاً و عاقلاً بالفعل لان ذاته حيثئذ يقوم مقام الغير والمفعولية ذاتية للمقول بالفعل - س ده .

صيرتها عقلاً بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة ؛ فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخناً فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين ، و كذا الجسم إذا صار حراً فآ للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائماً بذاته كان أولى بأن يكون حراً فآ للبصر ، و قد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة ، فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء و المبني .

الطريقة الثانية و هي قريبة المأخذ بما أشرنا إليه أولاً <sup>(١)</sup> و هي إن كلما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فداتها المجردة حاضرة لداتها المجردة ، و كل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله ، فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته ، أمّا بيان إن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لداته فلاشئ الشيء الموجود إمّا أن يكون موجوداً لذاته قائماً بذاته ، و إمّا أن يكون موجوداً لغيره قائماً بغيره ، وليس لقائل أن يقول : لا يلزم من كون شيء موجوداً أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره <sup>(٢)</sup> لأن ما ذكره كلام لا حاصل له ، و منشأ هذا الوهم إن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند تفاير الطرفين ، و قد مرّ بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ، و مما ينبّه على صحة هذه الإضافة و دفع الحاجة إلى التمايز صحة قولنا ذاتي وذاتك . وأيضاً فإمّا نعقل ذاتنا <sup>(٣)</sup> و ليست لكل منّا ذاتان ذات تعقل ذات هي

(١) و هو القياس الثاني ومن الاشتراق بينهما أن العلم هناك مبرر عنه بعدم الاحتجاب و ما هنا بالحضور و سيأتي في كلام الشيخ الاشتراق أن التصير بعدم غيبة الصورة عن الذات المجردة اتم وذلك لأن الحضور يستلزم الإضافة - و هـ .

(٢) أي يجوز التغلو عنها بأن يكون موجوداً نفسه لالنفه للزوم الاتينية ولالغيره حيث يكون مجرداً - س و هـ .

(٣) ان قلت : هذا مصادرة أذ لم يثبت بعد أن المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو صمد الالئات بهذا الدليل - قلت : اخذنا تعقل ذاتنا بقائنا ولم نأخذ بتجردنا بل بأخذ مطلق العلم والادراك و لمعنا التعقل تمييز عن العلم و هذا كما قلنا سابقاً أن العقل الهيرلاني ❀

معقولة بل لكل منادات واحدة بلا ريب فإذا كما عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منّا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتفاير ، وأما بيان إن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد ، وذلك لأن مقتضى للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة ، وقد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد ، وإن التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه إنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة و آثارها فإذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وكونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت إن كل مجرد عاقل لذاته .

الطريقة الثالثة ما أفاده صاحب التلويحات و ذكر إنه قد استعاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الأول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطباً إياه ، قال : شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي إرجع إلى نفسك فينحل لك ، فقلت و كيف فقال إنك تدرك لمسك فإذا كنتك لذاتك أو غيرها فوكونك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك ، والكلام عائد و ظاهر استعالتة و إذا أدركت ذاتك بذاتك أبا اعتباراً أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها ، فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية و إن تركبت أيضاً من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها ، و إن فرض منعها تلك فلما منع آخر و أنت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فلويس هذا الإدراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا ؛ فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

بالقوة في جميع التعللات حتى تغفل ذاته ولا ينافي ذلك أن كل مهبة تعلم ذاتها طلبها ملائم ذاتها وهربها من منامها فضلاً عن الاتساق وذلك لأن مرادنا أن تغفل ذاته بالقوة لا أن تغفل ذاته أو توهم ذاته بالقوة - س ر ه .

يمنع وقوع الشراكة فيه ، وقد علمت أن الجزئي من حيث أنه جزئي لا غير كلي ، وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة حزئية ، فقلت فكيف إذن قال فلماً لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فإنك تعلم أمك أمت المدرك لذاتك لا غير ، ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعقل والمعقول ، ثم قال بعد كلام آخر فأذريت إنها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة ، وإن شئت قلت عدم هيئته عنها وهذا أتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته ، أما الجزئيات فهي قوى حاضرة لها ، وأما الكلبيات فهي ذاتها إذن المدركات كناية لا تنطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور ، وإن قيل للمحارج إنه كلي فذلك بقصد ثان ، ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك ، وحاصل مذكره إن النفس لمجردتها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته ، وأما قوله أما الجزئيات فهي قوى حاضرة لها وأما الكلبيات فهي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بيئنا<sup>(١)</sup> ، وكذا في تنمة كلماته

(١) وهو أن النفس كل القوى اعلم ان هاتين اقوالا احدهما ان النفس تدرك الكلبيات فقط ولا تدرك الجزئيات بل قواها تدركها ، واسناد دركها الى النفس بالمجاز من باب الوصف بحال المتعلق ، وهو صحيح السلب من النفس والثاني ان النفس هي المدركة بالصفة لها كهيئتها في القوى وتدرك النفس لها حضوري وهو قول مستقيم . والثالث ان النفس مدركة لها بان القوى مراتب النفس فهي العاقلة والمدركة والمدركة وهذا هو ملحق المصنف « س » و كلام الشيخ الاشراقي لا يعمل على الاول لانه من سبب الاقوال بل على الثاني ومؤاخذة المصنف « س » من حيث انكار الشيخين ان القوى مراتب النفس في باب ادراك الجزئيات والمؤاخذة في باب ادراك الكلبيات فهو انه عند المصنف قدس سره بالاعتداد بشهادة ارباب الانواع من بعد - س د - .

التي تر كنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول التي قررناها فيما سبق .

الطريقة الرابعة إنهم ذكروا إن كل ذات مجردة يسع أن تكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه إذا ما من شيء إلا و من شأنه أن يصير معقولا إما بذاته و إما بعد حمل تجريد ، و أما الشبهة بأن ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفة بأن المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأن ذاته في غاية الوضوح والظهور <sup>(١)</sup> بل من جهتنا لثناهي قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتناء به فلاندرك منه إلا بقدر قوتنا و طاقتنا .

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث إن من زعم إن ماهية الباري تعالى نفس إنّهية أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود منصورا و حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود ، و إذا كان الوجود منصورا وتلك

(١) لانه نور الانوار وعدم معقوليته للبشر من وجه واحد وهو الاكتناء بالمعقولهم من حيث انها عقولهم اذ المسكى لا يحيط بالواجب ، واما من حيث وجهه و هو الوجود المنسط على كل شيء فلا معروف الا هو بوجهه اذ لكل شيء كما قال الحكماء المثاليون جبهتان : جهة نورانية هي وجه الله ، وجهة ظلمانية هي وجه نفسه ، والوجود هو النور والنور هو جبهة الظهور ، وهي الظلة والظلمة هي جبهة الاختفاء وايضا لا يعرف الذات بالذات للبشر ولكن يعرف الذات بالصفات لهم اذ معرفة الصفات لها مجال رحب . وايضا الوجود العقلي و هو جبهة طرد المدم من كل مهية و جبهة الالباء عن المدم نور الوجوب و هو نور السموات و الارض و العلم بالوجود على اسهاج الاول العلم بالعلم بالماهيات المتحققة من حيث اسهاجها كيات الوجود كما هو وظيفة الحكيم الباحث عن حقائق الوجودات . و الثاني العلم به تعالى بالعلم بالانواع السالفة له ك مفهوم الوجود و مفهوم النور و الشعور و الحياة السارية و مفهوم الوحنة والعتق الساري ونحوها . و الثالث العلم به علما - ضروريا كعلم العاني بالعقلى فيه وهذه كلها هي وجوده العلم بالوجوب الذاتي تعالى شأنه سيما ان تعرف انه بنور مستلزمته - من ربه .

القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها ، وأما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك <sup>(١)</sup> .

أقول : إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري <sup>(٢)</sup> ، وإن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة والضعف ، وحقيقة الباري وجود غير متساوي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وإن كان الجميع مشتركاً في مفهوم واحد كلي عام ، وما أسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم إنهم رأوا أن الامتياز بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها و مسلوقة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالاً و وجوداً من الباري مع أن كل وجود ، وكل كمال وجود هو رشح من رشعات وجوده ، والوجود خير محض ، وخير الحيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فائض من عنده ، والأعدام والسلوب هماهي أعدام و سلوب شرور محضة ، وكل سلب صادق في حقه تعالى فمرجه إلى سلب سلب ، و مرجع ذلك إلى الوجود البعث الشديد فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس

(١) من أن له تعالى ماهية أقول : الأمر بالعكس فإن حقيقة الوجود الخارجى لا تغفل و إلا اغلبت كماله و اما الماهية المطلقة المتعاقبة للوجود القابلة له إمكانية الاكتشاء بالتعديد - ص ٥٥ -

(٢) ما أجهل هذا الرجل باللقب بالامام بلسان القوم فانهم حيث قالوا : الله تعالى وجود بعث ، ارادوا به حقيقة الوجود الذى هو حيتية طرد الدم لا مفهوم المتوانى المشترك فيه وحيث قالوا ماهيته ائيت ولم يقولوا ماهيته الالية ارادوا مرتبة فوق النسم من الوجود الذى لم تعالط ماهية بخلاف النعائات لا مطلق الوجود بل الوجود الذاتى هو الوجود لا أن الوجود هو الوجوب الذاتى فان ايها الانعكاس من الغالطات نعم حقيقة الوجود لا تعالط بين مراتبها الا بالكمال و النقص و التأخر و نحوها و السلبية معتبرة بين الملة و المملول بل الطية ليست الا التثان و المراتب المتراقة كل ساقطة منها في الماهية و هكذا الى المرتبة الاعلى كالتمصيل في الاجمال - ص ٥٥ -



لأنّ الجسم موجود بل لأنّه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والأعدام والاستحالات  
و كذا سائر الصفات السلبية ، و الواجب تعالى وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و  
فنور و حير محض بلا تغيير و زوال ، و إذا ثبت إنّ كلّ ذات مجردة فإنّها يصح  
أن تكون معقولة و يجب عليها صحة كونها عاقلة لأنّها إذا صحّ كون ذلك المجرد  
معقولاً لما صحّ كونه معقولاً لنا مع شيء آخر<sup>(١)</sup> ، وقد عرفت إنّ كون شيء معقولاً  
هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتاً مجردة و عقلنا معها  
شياً آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة إمّا أن تكون من لوازم  
ماهيتهما أو يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل و  
ذلك لأنّه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل و حصولهما  
في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقف صحة مقارنتهما على حصول  
مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده ، و ذلك محال لأنّ إمكان  
وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقاً على وجوده ، و أما العكس فهو يمنع  
ألبيته فقد ظهر إنّ إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما  
فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصحّ عليها  
مقارنة سائر الماهيات وذلك إنّما يكون بانطباع صورها فثبت إنّ كلّ ذات مجردة<sup>(٢)</sup>

(١) لعل هذا الدليل للمشايخ القائلين بأن العلم بالغير منحصر في الأصولي فأرادوا  
إثبات العلم بالغير على وجه يبين كيفيته فعملوا القارن الآخر هو الصورة إذ لولاه قاتبات  
المقارنة المطلقة يمكن السهل من هذا كأن يقال : صحة معقولة المجرد للغير صحة مقارنته  
لذلك الغير أو يقال : المجرد لما حلة تامة و إما معلول و كلّ منهما واجب لاقتران مع  
الآخر لكنه من مبادئ العلم الضروري بالغير - س و ه .

(٢) من أهم ما يجب التنبيه له في باب العلم أن العلم الأصولي لا موطن له في  
الخارج من ظرف علم النفوس المطلقة بالأبدان ، وبعبارة أخرى الجواهر العقلية المجردة  
عن المادة ذاتاً و ضلاً لا علم حصولي لها و ذلك لأن حقيقة علومنا الأصولية على ما تنطبع  
الأصول السالفة إنما هي وجودات مجردة عقلية أو مثالية بحقيقة مآلها من الوجود الخارج عن

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأن التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لأن كل من عقل شيئاً فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت إن كل معرّد يصح أن يكون عاقلاً لذاته و لغيره ، و كل ما يمكن و يصح في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب ، إذ لا يمكن هناك تعدّد الحال و الانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة و الحركة هناك فلهي في المعارقات كمال منتظر ، و بهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشياء لأنك قد عرفت إن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات ، و كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب الوجود له بالذات .

و اعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولاً كون الواجب تعالى عاقلاً لذاته ، ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأن ذاته علة لما سواه ، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لما سواه ، و بهذه الطريقة يثبتون أولاً كونه عاقلاً للأشياء ، ثم يقولون عاقلينه للأشياء مستلزمة لكونه عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متماكستان في الجهة .

و أقول : هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة و إشكال على مقتضى القوانين

---

الترتيب عليه آثاره وهذه علوم حضورية تم نجد من طريق اتصالنا بالمادة أن آثار الوجود المادى لا يترتب عليها فحسب أن ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الأشياء الطبيعية وجدت في أذهاننا بوجود معنى غير ذى آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات و المفاهيم و هي العلوم العمولية فهذا العرض الوهمي للصور العلمية على النوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذى أوجد العلوم العمولية و انشأ الماهيات و المفاهيم الفهمية التى لا يترتب عليها الآثار ، و من هنا يظهر أن المعرّدات العقلية النحضة التى لا اتصال لها بالمادة البتة لا منشأ عندها لظهور الماهيات و المفاهيم ولا موطن فيها للعلوم العمولية بل إنما تنال من الأشياء نفس وجوداتها بلا حضورياً غير سرايى فاصم ذلك - ط مد .

المشهور من وجوه :

أحدها إن إمكان الفرد وإن استلزم إمكان الماهية وإمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها<sup>(١)</sup> فإذن بما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم<sup>(٢)</sup> فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل<sup>(٣)</sup> ، وأيضاً كل ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يندمى إلى الخارجي منها ، بل نقول إن مطلق المقارنة طبيعة جلسية مبهم<sup>(٤)</sup> لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة ، ألا ترى إن مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة

و ثانيها إن هذه القاعدة متقوضة بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء<sup>(٥)</sup> فكيف يثبت من هذا الممالك علم الله تعالى بالأشياء ، اللهم إلا على قاعدة

(١) أي لا جنسية متساوي السعة أي متواطئة لا مشككة - س ده .

(٢) فيمكن المبالغة النوعية وإن لوحظ أنهم مصررون مع العرضية بل الكيفية على انعطاف الذاتيات في اتجاه الوجودات وإن العلم بكل مقولة من تلك المقولة يكون النوع محفوظاً لتطرق احتمال التشكيك - س ده .

(٣) احتمال تلوذ اختلاف المقارن ونارة أخرى اختلاف المقارنة أولاً وبالذات فإن المقارنة التي بين المقولين في العقل مقارنة العالين في محل و المقارنة بين الذات المجردة والمقول في الخارج مقارنة العال و المحل لكن إذا خصص صحة المقارنة بالذهن فليدفع المعلور لدى ذكره الاستدلال من أنه يلزم تقدم حصول الشيء على إمكانه والامر بالمعكس و لعله لم يدفع لوضوح الدفع لأن الاختصاص لا يستلزم التوقف و التوقيف لا يستلزم التوقيف والقضية جنية لامشروطة - س ده .

(٤) يعني إن لا حظنا المقارنة الخاصة بحتمل كونها من المواضيع الذهنية فلا تمتد ما لا حظنا المقارنة البهية الدائرة بين الأنواع تسليماً لقول الاستدلال بالالزام الملعية تقول إن مطلق المقارنة الخ - س ده .

(٥) الأولى مصدر مضاف إلى الموصول والثاني مضاف إلى الفاعل و إنما لا تصح لأن المقارنة المأخوذة في الاستدلال تستدعي الاتينية العزلية كشيء و شيء و هو تعالى به

من جوهر ارتسام صور الأشياء المعقولة في ذاته .

و ثالثها إنه يلزم أن يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل ، و ذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الأول<sup>(١)</sup> ، و ذلك ينافي ما اتفقوا عليه من أن كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثة ، و بالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم<sup>(٢)</sup> ولو تم لا يتم إلا بالقول بأن العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول<sup>(٣)</sup> ، وإن الباري حلت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى .

## فصل (٢)

❖ ( في ان كل مجرد فانه عقل لذاته ) ❖

هذا المطلب مما لا يحتاج إلى استنباط برهان إذ قد لزم من المطلب الأول بحسب جميع الطرق المذكورة إن " كون الشيء عاقلاً لذاته لا يتك عن كونه معقولاً

❖ مع كل شيء لا بمقارنة وميته تعالى قيوته وهو كالشيء بحقيقة الشيء و ما عداه كفى .  
ما هو فيه - س ر ه .

(١) على سبيل النشيل اذ الكلام في مطلق الجرد فيشمل الواجب ويلزم التركيب فيه أيضاً وهو اشنع ، وبيان اللزوم انه اذا صحت المقارنة عليه تعالى مثلاً صح عليه مقاربة كل الصور مما ادقضى الدليل صحة مطلق المقارنة ، ولان كل صورة فيه ايضاً مجرد يصح عليه مطلقها لا كما يقولون ان الصور قائمة به تعالى بترتيب سببي و مسبى الهم الا من دليل آخر بل صح عليه مقارنة ذات الصور لا بالترتيب بناءً على العلم العضوي - س ر ه .

(٢) نعم هذا الدليل لا يثبت اصل المقارنة تام مكانه اذ يلزم النسخ من العلم بالخير كان قائلاً بقول العلم بالنير يستعنى مقارنته النير للعالم الازلي و هي لا يجوز و المستدل يثبت الجوار ليكون العلم بالنير مبرهنًا غير مكثف فيه بالاقاميات فبعد اثبات المقارنة ينقي ان يتسك في اصل العلم بنم الحجاب بين الوجودين التوريين و نحوه - س ر ه .  
(٣) اي هذا ايضاً مصادرة و الا بالقول بان الباري تعالى الخ و هذا شيء ليسوا قائلين به ولم يسكنهم اثباته - س ر ه .

لذاته<sup>(١)</sup> ، و يمكن أيضاً بيانه بالطريقة الأخيرة<sup>(٢)</sup> بأنه متى صحّ كونه مدركاً لغيره وجب أن يكون مدركاً لذاته لأنه لما كان مجرداً عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصله بالفعل لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدد، فليس فيه شيء بالقوة ، ولا يمتنع فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير متفك عن كونه بالفعل معقولاً فوجب أن يكون معقولاً لكل ما يصح أن يكون معقولاً له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائماً .

و اعلم أن بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالاً وهو إن الذي يدرك منا المعقولات قد بان وصحّ إنه جوهر مجرد ؛ فان كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل و ليس كذلك<sup>(٣)</sup> فان قلتم؛ إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أعماله .

قلنا ؛ لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات و ليس الامر كذلك . فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سبباً لقوامه ، ولا بوجه ما سبباً

(١) و المقول بالفضل العقل بالفعل و يجعل ما هو له عقلا بالفعل - س ر ه .

(٢) اي بالمقدمة الاولى المستعملة فيها من ان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً للغير يقال كل ممكن المعقولية للغير ممكن المعقولية مطلقاً والامكان في المجرد النفسى امكان عام في ضمن الفعلية و المعقولية بالفضل فيه انما هي لكل ما يصح ان يكون معقولاً له ومن الكل ذاته فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائماً - س ر ه .

(٣) ان اريد العقل بالفضل المقول بالفعل كالكلى العقلى كما مر في كلام المعلم ان النفس اذا حصل لها مقول صارت عقلا اولاً و اذا حصل لها مقول ثان صارت عقلا ثانياً فلا اشكال ان لا تغلو عن تغل كللى اولى من البديهيات الاولى لكن اريد به العقل بالفعل كالقفل الفعّال ولا اقل من العقل بالفضل الذى هو ثالث الارسة في النفس اذ المجرد عند التشكل هو الذى تجرد عن الاحياز والاقوات والاضاع والبهيات و بالجملة من القوى والاستعدادات حتى ان الحدوث في البدن يناهى التجرد فلذا كانت مجردة هكذا في اول الامر صعب الاشكال بخلاف ما اذا كانت جسمية الحدوث روحانية النقاء - س ر ه .

لحدوثه ، ولا سبباً لهيأته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل<sup>(١)</sup> ، و  
المرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد  
التجريد التام ، ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء  
يمكن من شيء ، والذي يشتغل عن شيء ، يشتغل بشيء انتهى كلامه

أقول : هذا المطلوب مما يحتاج إلى تمحيص ، و كلام الشيخ غير واف بالمقصود  
إذ لا حد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل  
بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية ، و المادة البدنية و إن  
كانت مرجعة لفيضان وجودها الشخصي من الواهب لكنها غير داخلية في قوامها ذاتاً  
و حقيقة و ماهية و وجوداً ، و البرهان السابق إن تم فهو جار في كل ذات مجردة  
فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرأ مجردأ يصح عليها لداتها أن تدرك  
جميع المعقولات من غير عمانية من قبلها حتى لو فرض سلب البدن و عوارضه عنها<sup>(٢)</sup> ،  
و كذا آثار شواغلها من الإدراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة  
بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل ؛ فإنا نعلم يقيناً  
أن نفوس الصبيان و من لم يتدرب في العلوم من العقول المبولانية لو فرض زوال  
المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن دواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع  
الحقائق و الصور العقلية دفعة واحدة ؛ فحق الجواب عن الإشكال المذكور إن

(١) و هذا كما ان مزاج البدن يوجب هيئة جودة الصكر او جودة الحدس او شدة  
الحدس و كما له السبي بالقوة النفسية او الصل الصالح بقل الصلى - س و ه -

(٢) يمكن ان يدفع بان مجرد النفس ذاتاً لا يكفي في كونها عقلاً بالفعل الا  
بالنسبة الى عقلها لنفسها و لما سائر عقلاتها الكلية فهي هذا الشيخ و ه كمالات ندية  
للنفس وهي افعال لها تحتاج الى تحقق استعدادات مختلفة مادية و خاصة من جهة حصول  
علوم جزئية حبة او خيالية لها و هي جميعاً مادية تمدها لاستزاع الصور العقلية الكلية  
فكون النفس جوهرأ مجردأ بالفعل لا يكفي في كونها عقلاً بالصل في اول وجودها -  
ط مد -

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلاً بالعلم لأنها وإن تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية . و دلائل اثبات تجردها لا يدل أكثرها على أزيد من تجردها عن العالم الطبيعي ، و الذى يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها ، و كذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبساطة العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي ، و هذا الحكم الذى يمكن أن يجعل وسطاً <sup>(١)</sup> في برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية ، و أكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص إلا مع شوب الخيال ، و بالحمله فللنفوس غير هذه النشأة العسمة نشأتان خريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية

(١) قد اشار الى برهانين من براهين تجرد النفس و انهما لا يبرهان لى اكثر النفوس احدهما ان النفس مجردة لتجرد معقولاتها ، وثانيهما تصورها الوحدة و البساطة الحقيقية وانت تعلم انهما في اية نفس تحقفا ولا على تجردها و هي اقل قليل من التعقل المعقول للفرس عند المصنف ان يتعد العقل برب النوع ولا اقل من ان يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس و هو ليس مجرد ماهية اذ تقرر الماهية بدون الوجود باطل بل وجود حقيقي واحد وحدة جمعية ولو وجد في آلاف عقل و هذا بعينه هو الذى في القول الفعالة المحضة و هو وكذا كل معقول من المعقولات وجود نوري مجرد و مع تجرده عن الغرائب من المادة و الجهات و الاوضاع و الاوقات و غيرها جامع لما هو سنعه ولا يشد شي من اجزاء الطلبة ولا اجزائه الخارجية عن ثقله فسمه و بصره عليه الحضوري بالسموات و البصرات و يده و رجله و بالجملة قوته المحركة قدرته و عليه الفعلى و مع ذلك كل الاساع و الابصار و الايدي و الارجل و غيرها من نوعه الطبيعي و رفاقته الصورية متعلقة به مرتبة اليد سمه و بصره و يده و رجله و قس عليه و ذلك لان وجود القول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رفاقته و رفاقى رفاقته و لهذا هو كاسم و مكتسب ومن العلم به يستعلم احكامها ، واما الاستدلال من الوحدة و البساطة على تجرد معلميها و وحدته و ساطته فمن الذى يعرف الوحدة الحقيقية و البساطة الحقيقية التى لا تركيب فيه من الوجدان و فقدان الا الاقلون من الكل - س ر ه .

حتى يصير خيالاً بالعمل و متخيلاً فحينئذ يتحقق فيه إن داته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوصفية ، و إذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالرايين اليقينية و الحدود الحقيقية فبعد ذلك يصير عقلاً و معقولاً بالفعل فيتحقق تجرّده عن الكونين وله أن يعقل كل حقيقة و ماهية متى شاء و أراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية .

## فصل (٣)

### ❖ ( في رتبة العقل الفعال الى لوسنا ) ❖

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقى من صورة إلى صورة و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية ، و منها إلى المعدنية و النباتية ، و منها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى انتهت إلى تلك الدات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية ، و إذا وقع لها الارتقاء منه فما يرتقي إلى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعال ، و الفرق بينه و بين العقل الفعال إن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الأطوار ، و العقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلاً ، ولا يمكن أن يكون إلا مفارقة ، و العجب إنه من نوع ما هو عقل بالفعل <sup>(١)</sup> لأنه متحد به إلا

(١) كونه حياً من جهة ان احدهما تغير والاخر مظهر اليه واحدهما مادي من وجه والاخر مجرد محض عن المواد و بعضهم لا يجوزون اختلاف امراد نوع واحد في المادية و التجرد ونحوهما - س د هـ .



أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء بتقسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل ، إلا لكان الشيء الواحد جاعلاً ومجعلاً لنفسه و القوة فعلاً هذا محال ؛ فإن الممدوم لا يصير موجوداً إلا بموجود بالفعل ، والجسم لا ينسخن إلا بمسخن غيره ، ولا يستنير إلا بمنير بالذات ؛ فنسبة العقل الفعّال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية و هيئة ما في مادة وهو من قبل أن يصير مبصرة و مرئية بالقوة ، و ليس في جوهر الباصرة التي في العين كغاية في أن تصير مبصرة بالفعل ، ولا في جواهر الألوان كغاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل ، فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً اتصل به وتعطي الألوان ضوءاً اتصل بها فيصير البصر بالضوء الذي استفادته من الشمس مبصراً بالفعل ، و يصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة بالقوة ، و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائماً يفيد العقل الهولاني وجوداً ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر ، وكما إن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره و يبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهولاني فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود ، و به يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهولاني ، و به يصير الظاهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، و به يصير أيضاً هو عقلاً بالفعل وهي أيضاً عقولاً بالفعل ، وقد علمت من طريقنا إن الحس عين المحسوسات ، وإن الجوهر الحساس منّا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منّا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل و كذلك العقل بالفعل منّا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل . و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالمواد الخارجية بل أقمنّا البرهان على أن لا حضور

للأجسام المادية و أعراضها عند شيء أصلاً ، و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة ، بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس ، فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية ، و نسبة الضوء الفائق عليها <sup>(١)</sup> من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائق على الصور الطبيعية من المبدء المتفارق ، و نسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المقولات بالفعل إلى العقل بالفعل ، و

(١) أي على الألوان الخارجية يريدان ما قالوا إن نسبة نور العقل الفعال الى العقل و المقولات بالفعل نسبة ضوء الشمس الى الألوان الخارجية أما هو من جهة ان الألوان في أنظمة مبصرة بالقوة و من الضوء مبصرة بالفعل بالنسبة و الا فالمبصر بالفعل هو الألوان المبصر بالذات لا البصر بالعرض فإذا مثل من هذه الجهة فتسبب الوجود الخارجي الفائق من المتفارق على الصور الطبيعية الخارجية كنسبة الضوء الفائق من الشمس على الألوان الخارجية ، و نسبة الوجود الفائق من المتفارق على العقل بالفعل و المقولات كنسبة نور الحس الفعال لو كان تاماً كان الفائق تقديراً على الحس و المحسوس بالفعل كما قال بئني أن يكون جوهر آخر و إن كان نسبة الحس بالفعل و المحسوس بالفعل الى العاقل بالفعل والمقول بالفعل نسبة واقعية أقول : المبصر بالذات و البصر بالفعل كالمعلوم بالذات قد يقال على ما حصل صورته عند البصر و العالم وهذا يصدق على الأمر الخارجي ولا يصدق على الصورة إذ لا صورة للصورة فالصورة حيث لا ما به ينظر لا ما به ينظر لأنها مرأت الحفاظ ، و كثيراً ما يقال على ما حصل بذاته عند البصر و العالم و حيث يصدق على نفس الصورة لا على ذي الصورة لأن وجوده لمادة لا للعالم فانفع الاشكال .

ثم من التطابق بين النور العقلي و النور الحسي انه كما ان النور الحسي ظاهر بالذات و به يظهر الألوان و غيرها ولا يقصد بالنظر كذلك النور العقلي طاهر بالذات و مظهر لماهيات المقولات ولا تلتفت النفس الى نور العقل الفعال وصار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذي هو وجوده و وجودها الحسي و الفعال إن العقل بئني أن لا يرى مثلاً و مقولاً الا و يرى العمل الكلي فيها - س - ه .

العقل بالفعل عين معقولاتها ، و البصر بالفعل عين مبصراتها ، و بازاء العقل لفعّال في باب العقل و المعقول ينفي أن يكون جوهر آخر في باب الحس و المحسوس يكون نسبه إليهما كنسبة العقل الفعّال إلى العقل و المعقول ، فالفرض هاهنا إن فعل هذا العقل المخارق في العقل الهولاني شبه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر و المبصرات ، ولذلك سمى بالعقل الفعّال ، و مرتبته في الأشياء المعارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء <sup>(١)</sup> ، فإذا حصل منه في القوة الدافقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محمولة في القوة الخيالية معقولات أوائل و ثواني ، والفرق بين الذوات المعارقة البرئية عن القوة و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما وبين المبدأ الأول تعالى ، وقد أشرنا إلى أن العقل الفعّال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هي أبداً على الترتيب الأشرف فالأشرف <sup>(٢)</sup> و إن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعّال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا أيضاً من المعجائب <sup>(٣)</sup> و ترتيبها في العقل الفعّال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أحسن وجوداً و كل ما هو أحسن وأضعف وجود فهو أقدم وجوداً من قبل أن ترتبنا بإدراك الأشياء العامة أولاً و الطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراك النوعيات المحصلة إلّني هي أكمل وجوداً من التي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكاً وما هو أكمل وجوداً كان أحمل عندنا في أول

(٤) فهم مشاكسون و اما الاشراقيون فيقولون برب النوع - س ده .

(١) بلاء على القول بارتسام الصور فيه بترتيب ميبى و ميبى - س ده .

(٢) أى عدم التميز الوجودى مع الترتيب من الجائبات و جواز الجمع بينهما من جهة ان الصور و ان كانت زائدة الا انها زائدة متصلة لا متصلة و متصلة هو بها و هي موجودة ، وجوده باقية بقائه قديمة بقدمه على منصف المستفاد سره فالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل و جامعية العقل لصور الاشياء عبارة عن جامعية وجوداتها بتعوا على واسط وماهياتها لوازم متأخرة لوجوده فالترتيب اعجب المعجائب وانما هو باعتبار المعاهيم - س ده .

الأمر ولذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفصلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل النعال هذا بحسب الحدوث ، وأما حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلة العقلية والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأشرف فالأشرف فالأشرف على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل النعال غير متممة وهي في المادة منقسمة ، ونقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس إنه قال في كتاب النفس وليس بمستنكر أن يكون العقل وهو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة إلا منقسماً .

### فصل (٤)

❖ ( في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته ) ❖

❖ ( و يكون دائماً ماهية ذاتة ) ❖ (١)

الذي ذكروه في هذا المقصد إن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أولاً أجل حضور صورة أخرى عند ذاته ، والثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها ، والأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلًا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف ، وإن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت إن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائماً هذا ما قبل .

(١) هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق اعني كل مجرد عاقل ، و ايضاً

المطلب هنا اثبات أصل العلم الضروري - س ر ه .

أقول : وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأنّ الامتياز بين الذات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها إنّما هو بنحو من الموجودات الشخصية، فإنّ الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها ، وكذا الامتياز بين الصورة العقلية<sup>(١)</sup> من الإنسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود ، فإنّ وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لافي موضوع ، وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهرية وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستكر عندهم ، فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال ، وأيضاً نحن كثيراً ما نتصور ذاتنا<sup>(٢)</sup> ، ونتصور تصورنا لذاتنا ، ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلاً لما وقع منّا هذا التعقل وهو واقع هذاخاف ، فالصواب أن يقال بعد تحقيق إنّ حقيقة كلّ شيء ذاته عبارة عن وجود ماهيته نحواً من الوجود ، فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلاّ بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مرّ مراراً فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأنّ ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ، وجود الجوهر

---

(١) وما نحن فيه من هذا القبيل لو كان علم الذات المجردة بذاته بالصورة لامن قبيل اشخاص خارجية من نوع او فيما نحن فيه وهو ان يكون علم المجرد بذاته حصولاً احدهما ذهني و الاخر خارجي فالامتيار بينهما بالنوعين من الوجود فكيف يقول المستدل لو كان العلم حصولاً بان تكون الصورة مطابقة لزم عدم الامتياز و قوله قدس سره و كون ماهية واحدة الخ اشارة الى ان هذا الامتياز لا يصاحبه المطابقة كما يقال الصورة العقلية مطابقة لامرئها - س ر ه .

(٢) اي حصولاً بقرينة لفظ التصور لان قسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي ، والحاصل انه كما تعلم ذاتنا حضورياً يمكننا ان نعلمه حصولياً ايضاً و علم علنا الحصولي كما تعلم اغشنا و احكمها بالصور المطابقة و بالعنوانات العاكية عن احوالها النفس الامرية كما هو دهن العلماء الباحثين عن الحقائق - س ر ه .

غير وجود العرض بالذات و الهوية فكلن كما يعقل شخص شخصاً آخر مشابهاً له في الماهية .

برهان آخر و هو ما سبق من صاحب التلويحات إن "كل صورة ذهنية فهي معروضة للملكية بالفعل أو بالقوة وإن تخصصت بقيوداً أخرى كثيرة ، والذات العاقلة شخص خارجي . وأيضاً نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشراكة فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية<sup>(١)</sup>

وقد أيضاً في آخر التلويحات توضيحاً لهذا المطلب إنني تجرّدت بذاتي و نظرت فيها فوجدتها إنسية و وجوداً ضم إليها أنها لا في موضوع الذي هو كرم للجوهرية<sup>(٢)</sup> ، وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية ، أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها ، وأما إنها لا في موضوع فأمر سلمي ، والجوهرية إن كان لها معنى آخر لست أحصلها أو أحصل ذاتي وأنا غير غائب عنها ، وليس لها فصل فإنني أعرفها بنفس عدم غيبتها عنها ، ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها إذلاً أقرب مني إلي ، ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجوداً وإدراكاً بحيث امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ما سبق فلم يبق إلا الوجود<sup>(٣)</sup> ، ثم الإدراك إن أخذ

(١) الفرق بينه و بين الاول ان بناء الاول على مخالفة الصورة النتهية للصورة

الخارجية و هذا يناؤه على مخالفة الصورة الكلية للجسمية ، والاولى ان يقال انه برهان واحد و كلمة ايضاً معناه انه كما ان المعلوم اعني الذات العاقلة شخص خارجي كذلك العلم به على وجه الشخصية فلا يغني قوله و الذات العاقلة شخص عن قوله و ايضاً نحن نعقل ذواتنا - س و ه .

(٢) لانه ليس تمام الرسم الناقص لها اذ الجوهر ماهية اذا وجدت الخ - س و ه .

(٣) اي عدم غيبتها عن ذاتي و هو ادراك حضوري هو وجودي ولهذا قال : فلم يبق

الا الوجود - س و ه .

له مفهوم محتمل غير ما قيل فهو إدراك شيء وهي لا تقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها استعداد الإدراك عرضي<sup>(١)</sup>، وكل من أدرك ذاته على مفهوم<sup>(٢)</sup> أنا وما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعم الواجب وغيره إنه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضياً لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبيتي عنه ونبتت عن ذاتي وهو محال فحكمت بأن ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل إلا إلى أسر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية وإضافات، سؤال لك فصل مجهول؟ جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إليّ هو فيكون خارجاً عني.

قبل لي : فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا<sup>(٣)</sup>.

(١) أي الإدراك الصوري الحسولي الذي يحصل دائماً على الضروري كما للمعاصرين الباحثين من النفس لا يكون عنها فضلاً عن أن يكون عليها غيرها من وجودها أو استعداد الملين عنها - س ده .

(٢) أي على ما هو مصداق أنا وما وجد عند التفصيل أي عند التحقيق والتفتيش من ذلك المصداق الوجود مدرك نفسه لعدم غيبة ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هو أي من أدرك فهو ذلك الوجود أعني الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة طرد الدم ومفهوم ما من حيث مفهوم أنا أي مصداق أنا من حيث أنا أنا ولا يدخل الفرقه على ما يعم الواجب أي واجب الوجود في شيء بذاته وغيره أي و يعم غيره أنه شيء أي وجود حقيقي أدرك ذاته - س ده .

(٣) أن كانت الشبهة أن النفس هي الوجود حيث سلبت عنها الناهية و الواجب هو الوجود إذ سلب جميع المعقنين عنه الناهية فالنفس هي الواجب فالجواب أن هذا معاملة من باب سوء التأليف لانه شكل ثان متألف من موجبتين و أن كانت بهيئة الاول هكذا النفس وجود والوجود مستنح الدم لأن المقابل لا يقبل المقابل وكل مستنح الدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره - س ده .

قلت، الوجود الواحي هو الوجود المحض الذي لا آتم منه ، ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي ، والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مجزأ فسلبي ، وإمكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه ، وهو كلام متين في غاية الأحكام والتعقيق ، ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعاولية بأنها وجودات تعلقية الذات ، وضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الإلهية فبإسطة على الوسائط وبوسطها على المعاولات المتأخرة ، فلتعد إلى ما فارقناه وهو إن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته ، وذاته دائمة الإدراك لذاته ، ومما يدل على دوام التعقل فينا إن الإنسان إذا تجميع أحواله وجد من نفسه إن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكيا أو تحريكيا ولم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له ، وكذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو بر دلم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الحاس ، ولأن حر مطلق بل من حر مخصوص أصابه ووصل إلى ذاته ، والعلم بوصول الحر والرد إليه يتضمن العلم به ، وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصوله من جهة ولا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به ، وكل ذلك متفرع على علمه بذاته ، فظاهر بين إن علم الإنسان بنفسه وذاته أو العلوم وأقدمها <sup>(١)</sup> ، وهو حاضر دائماً غير متفك عنه أبداً ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدل بفعلي على ذاتي وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بفعل المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فإن استدلت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لفاعل هو أنا ، وإن استدلت على بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي

(١) وهذا كإرادته ذاته وعشقه لذاته لأن إرادة ونعت منه وهاى شيء تعلق

فيها مضمين إرادته ذاته وعشقه نفسه - س ر ه .



إلا بعد أن أعلم نفسي قلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزوم الدور وهو باطل، فدلّ على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله، وأما احتمال أن يعمل فعل غيره وسطاً في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلاً لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلته كما في البرهان العلمي<sup>(١)</sup>، وإما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعله ذلك الشيء كما في قسمة البرهان الآني<sup>(٢)</sup>، وأما ما لا يكون سبباً لشيء ولا مسبباً عنه ولا مسبباً عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء.

## فصل (٥)

❖ ( في ان العاقل للشيء يجب أن يكون مجرداً عن المادة ) ❖

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة إن التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء، المعقول في العاقل و الصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقدرية بوجه من الوجوه، ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانّه وإن لم يكن منقسماً بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة أو بالفعل، وكالقطعة فانّها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن يكون قابلاً للقسمة ولا

(١) بنى ان في جميع الشقوق إضافة الى ذاته ومضى فيها علمه بذاته - من رده .

(٢) قد تقدمت الإشارة في مسئلة ان العلم لدى السبب يستتبع الايمان جهة المسمي به

الى امتناع حصول العلم مألولة من جهة العلم بمعلولها، وكذا يستتبع العلم باحد المعلومين من جهة العلم بالمعلول الاخر لاستلزامه السلوك من المعلول الى العلة ثم منها الى المعلول الاخير ولو صح الاستدلال من المعلول على علة له لصح الاستدلال بفعل صدر من نفسي على نفسي وقد اطله آنفاً فهذان النوعان من البرهان الآني لا يجيد علماً، نعم البرهان الآني في البلازمات العامة التي لا علية فيها كاللازمات التي بين احكام الوجود المطلق التي لا علة له يجيد العلم كما في الراهين المستعملة في الفلسفة الاولى - ط ع د .

ذا وضع أصلاً فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن<sup>(١)</sup> أن تحصل لأمر مادي فينمكس عكس النقيض كل ما يعقل صوراً معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لأنّ التعلل إما عبارة عن حصول صورة المعقول للعقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور ، وإما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا ، وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد مالا وضع له بما له وضع .

فإن قلت . قد تقرر إن الحمل هو الاتحاد في الوجود ، ونحن نحمل المفاهيم الجنسية والنوعية على الأشخاص الجسمانية كريد ومهر و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية ، وهي أمر غير منقسم وغير ذي وضع ، وتلك الأشخاص أمور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد مالا ينقسم بما ينقسم واتحاد مالا وضع له بما له وضع .

قلنا : ليس الأمر كما زعمت فإن المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية<sup>(٢)</sup> فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد ، وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المقولات غير محمولة ولا متحدة بالأشخاص

(١) أصلاً العكس حتى يكون أصلاً للعكس أي الأمر الساذي لا يقبل الصورة

المعقولة - س د ه .

(٢) يعني أن الكلي الطبيعي يحصل على الأمراد إذ الخبر في جانب المصنوع هو المفهوم و الطبيعي هو السامية من حيث هي و المفهوم الثاني في اشتغاله بحسب الوجود و الكلي العقلي غير مصقول عليها لأنه من الثورات ويلحظ معه الوجود النوري ، لتجردي كنه وهو عنده رب النوع . إن قلت : كثيراً ما يقولون إن الكلي العقلي هو جامع لوجودات الأمراد بنحواته وهي هو قلت : هذا ليس من باب الحمل لما علمت أن الثورات لا حمل يسبها بل من باب أن وجه الشيء و عكسه هو الشيء بوجه و دو الوجه و العاكس هو الوجه و العكس نحو أعلى و الطبيعي يحصل على العقلي أيضاً - س د ه .

الخارجية ، والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لامتنع ولا لامتنع ، وإن كانت متقدمة في الواقع كما إنها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحقيقة وإن كانت موجودة في الواقع ، وهذا لا ينافي ما ذكرناه<sup>(١)</sup> فإن الذي ادعيناه هو استحالة كون مالا ينقسم في الواقع متحداً مع ما ينقسم ، و اتحاد الكلبي الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه .

فإن قلت : الهبولى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقداراً منقسماً ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسماً ذا وضع والصورة المعقولة مجردة<sup>(٢)</sup> .

قلت : جوابه بمثل ما مر<sup>(٣)</sup> وهو إن الهبولى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقدمة الوجود بالجسمية لأنها سورتها الجوهرية المتقدمة عليها ، وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة ، وأما بيان إن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع أنه أمر

(١) يعني لا تنوع أن الطبيعي إذا حل لزم اتحاد مالا ينقسم مع ما ينقسم أيضاً وذلك لأنه منقسم في الواقع وإنما عدم اتصاله في المرتبة فقط بل المتقالان مرتفعان عنها بل الهبولى في الواقع جعلها المنفرد قدس سره كالمهابة في المرتبة كما يصرح في جواب السؤال الثاني - س ٥٥ .

(٢) ليس من باب القياس العقلي والتمثيل المنطقي بل النقص مجرد تجويز اتحاد الوضعي والمير الوضعي - س ٥٥ .

(٣) وهنا جواب آخر هو أنه فرق بين لا وضعي غير مشروط باللاوضعية كالهبولي وبين لا وضعي مشروط بها كالكلبي العقلي - س ٥٥ .

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا لواحد نصف الإثنين مما ليس في مكن أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك ، لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على اثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يحلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة ، والأول لا بد وأن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركيب الشيء من المبادي الغير المنتهية ، فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد وأن يدرك ذلك الواحد ، والثاني محال ، وبيانه إن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يحلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً ، وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لعقدان الشرط ، أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالإسفل .

أما الشق الأول فيقال من وجوه ثلاثة :

أحدها إن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبيناً للكل مبيئاً الشرط للمعقول ويلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إيتاهما<sup>(١)</sup> بل لا بد أن يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين ، فإذن لا يكون القسمان حقيقيين من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف<sup>(٢)</sup>

وثانيها إن المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول حقيقي له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف<sup>(٣)</sup> .

(١) لفرض البينة التي هي مقتضاة الشرط و الشروط - س د هـ .

(٢) هذا الخلف لازم ما قبل كلمة بل وأما الخلف اللازم مما سدها فهو أن المعقول

حينئذ لم يكن معقولاً لاختلافه بالشكل وبالعدد والزيادة والتقصان - س د هـ .

(٣) لأن المعقولة لهامية حصول الجزئين للمعقول ، وأما قوله وقد فرضناه بترائي

من ظاهره أنه خلاف الواقع إذ المفروض أن المعقول منقسم إلى أجزاء إما كذا وإما كذا ،

و الجواب أن هذا الفرض إنما لازم من الكثرة والتجزئ ، في جانب الشرط وهو خارج

وثالثها إنه قيل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً .

وأما الشق الثاني وهو أن يكون حصول القسmin شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولاً ، و كل واحد منهما أيضاً معقولاً بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضاً باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة بأقل ما يفرض إنها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة أبداً مع ما لا يدخل له في تتميم معقوليته فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملازمة بعدله مع أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم ، وذلك لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه ونوعه منقسم بجزئه وهكذا جزء جزئي ، فكل منقسم ، وفي كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب ففهم من هذا إن المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقداراً أو ذا مقدار ، وأما إن الصورة العقلية غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالة ، وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار أو نفس نهايته <sup>(١)</sup> ، والنهاية عديمة والتعقل أمر وحوادث .

وأيضاً كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية ، وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنها بالحقيقة

---

فالمعقول وهو الشروط سالم من الكثرة والتجزى ، والحاصل أن من مقارنة حصول الجزئين للمعقولة لزم انقسام المعقول ومن جعل القسmin شرطاً والتكثرفي ناحية الشرط و الخارج معروض البساطة - س ر ه .

(١) الذي هو العاقل و قوه أو نفس نهايته بناءً على أن المعقول كالنقطة والنقطة نهاية المقدار وهذا بناءً على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهاية مقدار العاقل و الأول بناءً على عدمه - س ر ه .

غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي و لهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار ، ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحلّه من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لدائه عاقلاً له ولا من جهة عدمه و انقطاعه لأن الإدراك كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشيء لاعدمه .

وأيضاً لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلاً بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد هذا محال .

## فصل (٦)

❖ في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لابد أن يكون مجرداً ❖

❖ (عن هذا العالم) ❖

هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحدو حدوه لكن المتبع هو البرهان ، والحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسقط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس ، أما البرهان على هذا المطلوب فهو إن الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الملك الأعظم ، فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع<sup>(١)</sup> عن موجود خارجي

(١) انما قال كأن لأنه لو كان منزوعاً حقيقة عن الخارج ثبت التجرد ايضاً بالمقصود انها اما في المادة الخارجية و باعتبار اضافة الخيال اليها كأنها منزوعة عنها و ليس كذلك لان دائرتها و ان كانت في السماء الخارجية الا ان المربع المحيط بها ليس خارجياً ، واما في المادة الدماغية و هو ايضاً باطل كما ذكره . س ر ه

وليس كذلك أو يكون شكلاً في مادة دماغية حاملة له ، و المادة الدماغية مشتتة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل ، و المادة الواحدة لا يجوز أن تشتت في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر و بمقدار عظيم في غاية الكبر ، ولا تشكل أيضاً بشكليْن متباينين دفعة واحدة<sup>(١)</sup> .

وأيضاً شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له ، وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد ، وكذا غيره من الصور والأشكال .

وأيضاً ربما يرداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال و ينسبط في تماديه إلى حيث تشاء النفس ، و كل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو ويزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه ، فظهر إن المقدار المشكل المنخيل ليس مقداراً لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن يكون نسبة القوة الددائية إليه غير نسبة القوة العاملة لما يحلها ، ولا نسبة ذي وضع بذى وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لا محالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية ، وإما غير وضعية ، والقسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدّامه أو خلفه فبقي القسم الثاني ، وقد علمت أنها ليست بالقابلية بأن يكون المنخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مرّ ولا بالمقبولية بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل<sup>(٢)</sup> فبقي أن يكون العلاقة

(١) المنذور الأول من جهة الكم وهذا من جهة الكيف لأن الشكل هيئة إحاطة حد واحد أو حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم - س ر ه .

(٢) لا يقال: المدرك بالقوة كيف يكون فاعلالاً هو مدرك بالفعل ولا يكون صورة له و الصورة احتم مؤنة من الفاعل، لا ما تقول : المنذور ليس مجرد كون المدرك بالقوة صورة لما بالفعل بل ان الصورة التي هي بالفعل كيف يكون مادة و المادة ما بالقوة و

بينهما بالفاعلية والمفعولية، فكون المقدار المشكّل فاعلاً للقوة الدركية غير صحيح لما ثبت إن المقدار ليست عللاً فاعلية لأمر مباين<sup>(١)</sup>.

وأيضاً هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة وأشباهاها قد تزال وتسرح فبقي إن القوة الخيالية فاعلة لآياتها أو واسطة أو شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تأثيرها بشاركة الوضع، وكل ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلا فيما له أول محل وضع بالقياس إليه، ولما لا يسخن إلا لما يجاورها في جهة منها، والشمس لا تضيء إلا لما يقابلها في جهة منها، والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم.

وأيضاً هي مما يحدث دفعة<sup>(٢)</sup> والقوة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأن النسبة إلى عالم

كيف يكون المادة عرضاً والصورة جوهرأ لأن القوة جوهر و نحن نريد ان ثبت تجردها والتجرد فوق الجوهرية، واما حديث فاعليتها فهي واسطة او شريكة الفاعل الذي هو النفس مكلمة او ربما بعد اضراب، وايضاً لو كان القوة صورة كان المادة عرضاً والصورة جوهرأ لأن القوة جوهر كما انه لو كان التشكيل المتشكل فاعلاً والقوة منفصلة لزم ان يكون الفاعل عرضاً واضعف والمتشكل جوهرأ واغوى وهذا لا يجوز - س و - .

(١) وذلك ان ناه الفاعلية على المية بالمتفعل، والمقدار وكل مستل لا حضور بذاته لذاته بل كل جزء له ينونة مع كل جزء ومع الكل ولها ليس له وجود نوري على كما مر والفاطية تستعني حضوراً اوفر - س و - .

(٢) فيما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد وان القوة الجسمانية لاوضع لها بالنسبة الى المجرد ولو كان مجرداً برزخياً وهنا جعل مانع الوضع المدم وان القوة لاوضع لها بالنسبة الى المدموم المطلق اذ لا وجود للامر لا لنفسه ولا مادته اذ لا مادة هنا فمعنى يحدث دفعة ايها غير مسبقة بادة تصحح الوضع ونفس الصورة معدومة جد و يستدل ان يكون وجهاً عليه بان افعال القوى الجسمانية تدريجية ولها يسر عنها بان يفعل وهي من المقولات لا افعال الله والابداعات، وان الخيالات من المنشآت تنشأ بمجرد كلمة كن بل وجودها نفس كلمة كن فلا يكون الخيال قوة جسمانية - س و - .



يوجد بعد غير ممكنة ، وقد برهن على أن المؤثر الجسماني لا بد وأن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار والشمس في تأثيرهما ، فلو كان للقوة الخيالية وضع لكن ذلك الوضع حاصل قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس إلى مادتها ، وقد ثبت إن تلك الصور لامادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة جسمانية عادية بوجه من وجوه التأثير ، فإذ لم يكن علاقة القوة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة إليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما أرودناه ، وتلخيصه إن الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المباشرة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة ، وهي ليست القوة العاقلة لأن مدركات العقل غير منقسمة كما مر لأنها كلية .

وأيضاً العقل متحد بالمعقولات عند سيرورته عقلاً بالعمل ، وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركاً له غير مدرك للتمثيل<sup>(١)</sup> فإذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة .

حجة أخرى وهي التي عوّل عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس وقررها بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إننا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كحجر من زئبق وحبل من ياقوت ، ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيدا شاهداً حاكماً بين

(١) فائدة قيد العبارة سطرت البرية فإذا قيل إن مدرك المعقول والتمثيل بل المحسوس واحد لم يقل أمر غريب لأن مدرك الكل هو النفس الواحدة البسيطة لكن إذا قيل النفس العاقلة من حيث هي متحدة بالمعقولات أو مدركة لها مدركة للتمثيلات قيل إن هذا مستنع - س و ه .

الصورتين المحسوسة و المتخيلة فرقاً ألبتة ، ولولا إن\* تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل\* هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي فإن\* جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطق الصور العظيمة على المقدار الصغير ، و ليس يمكن أن يقال إن\* بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا و بعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ، ولا أيضاً آله لنعوسا في أفعالها وإلا\* لتألمت نفوسنا بتغيراتها وتقطعها ، و لكن شعورنا بتغيرات الهواء كشمورنا بتغيرات أبداننا فإن إن\* محل\* هذه الصور أمر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت إن\* النفس الناطقة معردة ، انتهى تقرير الصحة التي مو\*ل عليها افلاطون ، و هي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن\* القوم زعموا إن\* هذه الحجة لبيان إثبات إن\* النفس من المعارقات العقلية<sup>(١)</sup> ، وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجج و نظائرها ، ولم أر في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل\* على تحقيق هذا المطالب ، و القول بتجرد الخيال ، و الفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها وعن هذا العالم جميعاً ، وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ، ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين :

أحدهما : بأن\* هذه الصور الخيالية لا بد\* و أن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلا\* لم تكن صورة خيالية فإننا إذا تخيلنا مربعاً فلا بد\* أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا\* لم يكن مربعاً ، و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

(١) الحق مع المصنف قدس سره ان الصحة لا تثبت بتجرد الخيال او النفس من المرتبة الخيالية وان البراد بالمحل هو المحل الصدوري لا القبولي لكن يمكن ان يقال انها لتجرد النفس مطلقاً اذ يعلم هاهنا تجردها في الجملة و هو يكفي في اول الامر و تفصيل انتهاء تجردها كالتجرد عن المادة و المقدار جميعاً بل عن الهاية كما مر فهو يعلم بانظار اخرى فهنا هو توجيه زعمهم - س ر ه .

وضع مخصوص فأذا حل ذلك الشكل في النفس فإما أن تصير النفس مشكّلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة وإما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة مثلاً فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصر مربعة <sup>(١)</sup> فالصورة المربعة غير موجودة لها .

قال : صاحب المباحث هذا إشكال قوي جداً ولم يظهر لي بعد عنه جواب ، يمكنني أذكره في كتابي هذا .

أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للمشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أبعاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصعاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجواهر العاقل أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصورة الخيالية <sup>(٢)</sup> من القسم الثالث <sup>(٣)</sup> .

(١) أي فلا اختصاص ناعت هنا فلا طول فلا وجود لذلك المربع للنفس - س ر ه .  
(٢) ويمكن أن يطوى حديث العلية والمعلولية وإن كان طريقة انيقة و يقال : علاقة النفس بها كعلاقتها مع البدن والصورة الطبيعية الأخر حيث لا تنصف بها بالصورة التي في المثال الأصغر والتي في المثال الأكبر كالبدن للنفس فإنها تثلث وتصورت لها وإن لم تشعر بهذا و رأيت ذاتها مصدودة بهيئة خاصة مشكّلة بشكل مخصوص مسموحة بساحة معينة - س ر ه .

(٣) قد تقدم إن في مرحلة المثال موجوداً مثالياً نسبت إلى النفس المتخيلة بالقوة نسبة الفعل الفعال إلى النفس العاقلة بالقوة أعني العقل الهولاني في أنه يخرج النفس من القوة إلى الفعل ولو جاز خروج النفس بنفسها من القوة إلى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوة والفعل وهو محال ، ولأزم ذلك أن تقول : إن فاعل الصور الخيالية كالصور العقلية أمر خارج من النفس يخضع عليها الصورة بعد الصورة بحسب ما تنكشف من الاستعداد ، ثم إذا تمكنت الصورة الخيالية من النفس وصارت ملكة لها لم يكن بأس في استناد فاعلية الصور إلى النفس فانه عين الاستناد إلى البدن الخيالي الفياض بوجهه ، والجواب عن الإشكال حيث إن الصورة القدائية حاصلة للنفس حصول الكامل للماقص والشديد للضعيف وليس من الحلول في شيء - ط مد .

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة ، ساردة مستديرة مربعة و غير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكروية فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل بين أن يقال أن هذا الشيء كرة و بين أن يقال فيه صورة الكرة ، و وجه الاندفاع إن تمثل صورة الكرة و غيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدها في المرآة<sup>(١)</sup> فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء ، و ليست هي عين الصورة المادية<sup>(٢)</sup> لأننا قد برهننا على أن الصور المادية ليس من شأنها أن تكون مدركة لا بالعمل ولا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة في انفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية .

و ثانيهما إنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالمهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم و مالا شكل له أصلاً فعلم أن حلول الصور و الأشكال العقلية في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز و حصه لها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها .

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقاً : إن الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لا يحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصيلات لا تحصل الانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير ، و الأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

(١) سواء كانت الصور المرآتية من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس -

سره أو اطلاقاً وحكايات لهذه الموجودات الطبيعية كما يقول المصنف قدس سره إذا التمثيل أمره سهل يستقيم على أي المنهيين كان لكن على رأي المصنف قدس سره كان الصور المرآتية أيضاً مماثل للنفوس بأعداد مرآتية كما مر في مبحث الوجود الذهني - ص ٥٥ .

(٢) على ما هو طريقة خروج الشاع - ص ٥٥ .

واحد من القسمين ، وأما ماله تحصل بالفعل<sup>(١)</sup> إما تحصل شيء ، عديم المقدار بالذات كالوحدة و النقطة أو تحصل شيء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه .

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا ، و بتقدير أن يتفاضلا لابد<sup>٢</sup> و أن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالاً في الجوهر المتقدر ، ولا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لاثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال بجمعاً إن<sup>٣</sup> حمل الصور المقدارية إذا كان مجرداً عن الكم و المقدار لم يجب أن يكون الحال مطابقاً لمحلّه أو مساوياً لذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلان<sup>(٤)</sup> ، وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للمبجول كما مر مراراً .

حجة أخرى على تجرد الخيال هي إننا حكمنا بأن السواد يضاد البياض ، و الحاكم بين الشيئين لابد<sup>٥</sup> و أن يحضراه<sup>(٦)</sup> فقد برهننا على أنه لابد<sup>٧</sup> من حصول

(١) قد أشار قدس سره إلى جوابين أحدهما عدم التجرد في الواقع يقتضي التلازم و ثانيهما أنها مع التجرد في مرتبة وجودها هي لا شرط بخلاف الدماغ فإنه بشرط شيء و هو التجسم فما قبل كلمة بل إشارة إلى الجواب الأول و ما بعدهما إلى الثاني - س ر ه .  
(٢) لأن الناطقة بشرط لا بالنسبة إلى التجسم كما أن الدماغ بشرط شيء هو المقدار الصغير - س ر ه .

(٣) ان قلت: الخيال ينال الصور تماثلياً و نوارد الضدين على التعاقب جابر قلت : لا بد أن يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفي مثله في عالم المادة ، و أيضاً المضادة تماثلياً و التضايفان معان في التصور ، ان قلت: الخيال شأنه الحفظ والاستنباط لا البرك والحكم قلت : لم يقل المصنف قدس سره ان الحاكم هو الخيال فالحاكم هو المحسوس

السواد والبياض في الذهن أو للذهن<sup>(١)</sup>، و البداة حاكمة باعتناع اجتماعهما في الأجسام والمواد فاذن المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً، والمحدك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلاً بل خيالا فثبت إن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها .

لا يقال : التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصل فلا بد وأن يتضادا .

فنقول : إنه من المعنمل<sup>(٢)</sup> أن يكون تضادهما في الماحال التي تنفعل عن كل منهما وتتأثر فإن الجسم إذا حل في السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الأبصار ونحوه ، وإذا حل في البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار وأما المحل الإدراكي فلا يفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات ، وكل منهما يطرء و يزول و يجتمع معاً و يفترق معاً وهو كما كان ، هذا إن كان الخيال محالاً لهما ، وأما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبتة إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات ، وبالجمله شرط التضاد بينهما هو الموضوع

في المشترك ونجده لازم وإنما يقال الخيال يتقبل أو يترك ويراد الحس المشترك لتلا يلحق الوهم إلى الحس المشترك من وجهه إلى الخارج لأن التخيل بأدراكه من وجهه إلى الداخل - س ر ه .

(١) الأول بناء على القيام الطولي كما بقوله القوم والثاني على القيام الصدوري كما يقول به المصنف قدس سره وبالجمله لابد من وجود آخر للضدين هو الوجود الذهني - س ر ه .

(٢) إنما استعمل لفظ الاحتمال مع أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و بناسب الباع لا يستدل لأن الجواب التثبيتي عنده ما يشير إليه بقوله : وأما على ما حققناه - س ر ه .

الانفعالي المادي لا غير فلا إستحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لحوهر فاعلي<sup>(١)</sup>.  
وليس لقائل أن يقول : إننا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة  
فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومثلها فقط فلماذا لا يلزم أن تكون  
حارة باردة عند انطباع هذه الأمور .

لأما نقول : هذه الأمور التي سميتموها بأنها صور السواد والبياض وغيرها  
هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا فإن كانت لها حقيقةتهما و قد انطبع في النفس  
صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة و برودة و استدارة و  
استقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارة و باردة و أسود و أبيض مستقيمة و  
مستديرة فيكون جسماً ، و إن لم يكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد و  
البياض و الحرارة و البرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك  
في المدرك<sup>(٢)</sup> .

و أيضاً نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور إننا نشاهد  
السواد والبياض و الحرارة بعينها كما أحسنناها في الخارج ، فالتحقيق كما بيناه  
إن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية و الایجاد<sup>(٣)</sup> و هذه النسبة أشد و أكد من  
نسبة المحل للمعمل لأن نسبة الفاعلية بالوجوب و نسبة القابلية بالإمكان والوجوب  
أكد من الإمكان في باب النسبة .

حجة أخرى كل جسم و جسماني يصح اجتماع المتضادين فيه<sup>(٤)</sup> من جهة

(١) كلمة او بمعنى الواو اد الفاعلية لم تلزم التجرد و الدليل على الجمع انه لا  
يجوز فاعلية الجسم و الجسماني للتخيل لاشتراط الوضع كما مر - س ده .

(٢) لما مر السائل مستدلًا بأنه ذاتي والذاتي لا يتخلف اكفى الجيب ه - س ده .

(٣) اي فلا يلزم معذور علينا مع قولنا حصول الاشياء بانفسها هي النفس لقولنا  
بقيلامها بالتجرد قيلاماً مدورياً - س ده .

(٤) اي يصح اقترانهما فيه بحسب الزمان وحده و أما الاجتماع لمحال كما معنى هـ

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الا يلقى او ببعضه حرارة و ببعضه برودة كالا انسان اذا تسخن بعض يده بالنار و تبرد بعض آخر بالماء ، و كجسم بعضه محاذ لشيء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان و متناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يحامع الكثرة بوجه ، و ليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن أن يكون عالماً بشيء خيالي جزئي و جاهلاً بذلك الشيء أيضاً كعلمها بكتابة زيد و حملها به ، و كذلك الشهوة لشيء والغضب عليه و المحبة و العداوة فان الانسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئاً و ينفب عليه أو يشتهي إلى شيء و ينتفر عنه ، فعلم أن القوة الإدراكية و الشوقية غير جسمانية ، و ليست أيضاً عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات ، و أما تجويز كونها أمراً جسمانياً غير منقسم كالنقطة فقد مرّ بطلانه فان النقطة نهاية و نهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لآخر غير حال في محل تلك النهاية<sup>(١)</sup>.

فان قلت : الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضادّ القدام بجزء آخر فقد وجدنا جسماً يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان ، و إذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يحوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك .

---

فما قبله ان النفس او الخيال يصح فيه الاجتماع للضدين ولا شيء من الاجسام يصح فيها الاجتماع لهما ونظم هذه العجة ان لاشيء من النفس او الخيال يصح فيه اقتران المتقابلين و كل جسم او جسماني يصح فيه الاقتران لوجود مناط الصحة و هو الامتداد ، و انظمها هكذا لو كانت النفس او الخيال جسماً او جسمانياً لا يمكن فيه اقتران المتقابلين لكن التالي باطل اذ لا يقترن فيه العلم بكتابة زيد والجهل بها في وقت واحد فالقدم مثله - س و ه .

(١) بل لا بد ان يكون نفس ذلك الحال في نفس ذلك المحل و نهايته منطبقة على نهاية ذلك المحل و اذا كان كذلك كان المحل متداً وقد اطل ذلك فالمراد بهل تلك النهاية ذو النهاية - س و ه .



قلت : استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالتضادين في حرم العلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل إنه غير قابل لأحدهما كما إن الهواء لا يجتمع فيه المواد والبياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما ولو كان قابلاً لأحدهما بجزء لكن قابلاً للآخر بجزء آخر .

و أيضاً يجتمع في العلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالحماسة وعدمها بالقياس إلى شيء واحد فإن فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار و بجزء منه غير يماس لها و يماس لكرة عطارد ، و كذا بعضه شمالي و بعضه لوس بشمالي بل جنوبي و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات ، فمذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى أخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد ، و هذا الأصل عزيز جداً كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى ، وبه ينحل إشكالات كثيرة ، منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية ، و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحيسر في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج المشرقة ، ولولم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية خارجة في بابها من القوة إلى الفعل لكن القول بدثور العقول الهولانية<sup>(١)</sup> بعد ثور أهدانها حقاً لاشبهة فيه عندنا ، و ذلك لأن ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه و إما ببقائه كما كان ببقية ما هو قوة منه ، و بالجملة لابد من إحدى السورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى و لم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأساً فإن لو لم تكن في الإنسان إلا صورة طبيعية يقوم بها

(١) إذ العقل لم يحصل و القوى الجزئية حالات في الجسم و في الروح البخاري عندهم و الكل انشمت و تفرقت ، واما على التحقيق فالقوى الباطنة مجردة و النفس اذا فارقت شابتها القوى فيكون معها ما به يتنازل الجزئيات من المدركات المصورة و المعاني الجزئية - س و ه .

قوة عقلية حيوانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتد به مع أن الشرائع الإلهية ناصّة على بقاء النفوس الإنسانية سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة .

## فصل (٧)

❖ ( في أن تعقل النفس الإنسانية للمعطولات ليس أمراً ) ❖

❖ ( ذاتياً ولا من اللوازم لها ) ❖

هذا الكلام منتقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة<sup>(١)</sup> وهو وإن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإن النفس الإنسانية أطواراً ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ، ولا شبهة في أن المعثرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كنلامذته مثل ثامسطيوس و فرفورديوس و الإسكندر الأفريديوسي و كاتباعه مثل الفارابي و الشيخ و نظرائهم قائلون سريعاً أو ضمناً أو استلزماً بأن للنفس الناطقة الانسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعام و التجرد بأن يصير عقلاً مستفاداً مشابهاً للعقل النعال في كونه عقلاً بسيطاً<sup>(٢)</sup> و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته وللأزم ذاته ، و برهان ذلك إن العالم العقلي لا يمكن فيه سروح أمر أو تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة أو ذاتية ؛ فقد ثبت وجه صحة قولهم إن تعقل النفس للأشياء صفة

(١) هي الذاتية و اللزوم - س ر ه .

(٢) يعني لو لم يقولوا بأن الكينونة العقلية السابقة أو اللاحقة للنفس كفي الكينونة اللاحقة في هذا التوجيه لأن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما كيف والكينونتان السابقة و اللاحقة كلتاهما لها ذاتية التخل لها ذاتية لها فالنفس رفيعة و العقل حقيقة و هي ذات و هو باطن ذاتها فهنا الحكم باعتبار حقيقتها و باطن ذاتها - س ر ه .

ذاتية ، وقد عرفت من الطريقة التي سلكتها إن النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالمقل الفعّال ، و البرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية له و للنفس أن يتحد بها ، و أما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمة فليس مراده إن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني أشخاصها قديمة ، كيف و هو معاد للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات و الأزمنة و الحركات ؛ فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشئها الذي سنعود إليه بعد انقطاعنا عن الدنيا<sup>(١)</sup> ؛ فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير ؛ فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية ، لكن المنقول ممن ذهب إلى ذلك المذهب حجة تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة ، وهي إنهم قالوا : لو كانت النفوس خالية عن هذه التعلقات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتياً لها أو عرضياً فإن كان ذاتياً وجب أن تصير عاقلة أصلاً لأن الصفة الذاتية لها اللازمة بمنتهى الزوال و لو كان عرضياً مفارقاً ، و الأعراض المفارقة إما تطرأ على الأمور الذاتية فلولاً أن كونها عامة<sup>(٢)</sup> بالأشياء أمر ذاتي و إلا لم يكن خلوها عن العلم عارضياً لها فثبت

(١) و سببها الأول أي علة العلل تعالى شأنه أو قدم سببها الغريب و هو العقل الفعال و على أي التفسيرين ليس المراد أنه من بلب الوصف بعال المتعلق أو من باب تسمية الشيء باسم سببه بل لما كان النور كله حقيقة واحدة لا اختلاف بين مراتبه من النور الألبهر الأقمهر و النور الفاهر و النور الدبر إلا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص لا بالخطبة فقدمها نسبه لكن هذا توجيه وجيه لكلام أفلاطون لا ترجيح رأي بل الرأي إن النفس حادثة اذ النفس اسم للمرتبة المتعلقة بالبدن و هي حادثة كيف و النفس جسمانية الحدوث وهي أول الامر طبع تتحرك جوهرأ حتى تصير روحانية البقاء . س . د .

(٢) اجتماع « لولا » و « الا » تراه كثيراً في كلام الشيخ و امثاله فلولاً اما تعضيضية و اما امتناعية شرطية و على الثاني « الا » تأكيد لها . س . د .

إن عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها ، وهذه الحجة في غاية الوهن و الركافة<sup>(١)</sup> فإن قولهم خلّوها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة نشأت من أخذها بالعرض مكان ما بالذات و أخذها ليس بمتناقضين بطل المتناقضين<sup>(٢)</sup> ، فتقول : ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتياً لها ، و نحن لسنا نحكم بأن النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلًا و لكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم و إلاً لكن كل ممكن معدوماً<sup>(٣)</sup> .

و أيضاً لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير متفكة عنها .

قالوا : إنها و إن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن<sup>(٤)</sup>

(١) يمكن أن يفرد بان المراد بالعلوم الذاتي أن يكون مثل الطامع بحيث لم يكن من شأنه العقل ، وهذا كما قال سابقاً في اتحاد العاقل بالمعقولات أنه لو لم يشهد وان انصف بحر المروض لم يتصف بالعقوبة بل من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ومع هذا فهي منقوضة باليهولي بالنسبة إلى الصور الطبيعية فيقال العملية ذاتية لها و إلا فإن كانت خالية فالعلوم إما ذاتي وإما عرضي الخ و أما الجواب بطريق العل فذا ذكره المصنف قدس سره - س ر ه .

(٢) أما الأول فلأن قول سلب العلم كان صادقاً عليه وليس كل صدق ذاتياً و انتم اخذتم سلب العلم ذاتياً له ، واما الثاني فلأن العلم في مرتبة ذلك الوجود نقيضه عدم العلم الذي ذلك العلم في تلك المرتبة بأن يكون العدم مطلقاً لا العدم في المرتبة لأن المطلق يخفى المقيد كما مر نظيره - س ر ه .

(٣) أي معدوماً دائماً و الاظهر ان يقال مستح - س ر ه .

(٤) الاشتغال عندنا مانع من الوجدان و عند هؤلاء القائلين بالوجدان مانع من العلم بالعلم و هو باطل كما قال المصنف قدس سره لأنه إذا كانت المعقولات حاضرة في

و استغراقها في تدبيره بمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها .  
ونقول : هذا باطل لأن الصور العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أولاً يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وحب أن تكون مدركة لها شاعرة إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور ، و إن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتياً .

فإن قلت : تلك العلوم كانت في خزانة معقولانها .  
قلنا : كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إياه باتصالها بتلك الخزانة و هذه الملكة لا تحصل إلا بإدراكات سابقة <sup>(١)</sup> ، و لو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلاً لكن كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى <sup>(٢)</sup> فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوة بهذا المعنى .



و حضور الجرد لدى المجرد هو العلم والشعور امتنع مع مانع نهاية الأمر أن يكون كالعقل البسيط الذي مر ذكره أنه عالم بالفعل بمعقولاته إلا أنه ليس عالماً بعياله حين اختفاله فيكون كل أمي عقلاً بسيطاً و هذا سفسطة - س ر ه .

(١) و الحال أن النفوس الامية ليس لها ادراك معقولات - س ر ه .

(٢) ينبغي لو قالوا ان المعقولات و ان لم تكن في النفس الا ان مجرد حصولها في جوهر العقل الفعال يكفي في كون النفس عاقلة لها اذ من شأن النفس تحصيل الملكة و من شأنها الرجوع اليه لكن كل نفس عالمة الخ - س ر ه .

## فصل (٨)

❖ ( في أن العلم ليس بتذكر ) ❖

هذا القول أي كون العلم تذكراً أقرب إلى الصواب من القول السابق ، و كأنَّ المحققين من القائلين بعدم التقوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك ، و ذهبوا إلى ما كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات ، و تلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إنَّ الأفكار كالنذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون العلم تذكراً .

و ربما احتجوا على هذا الرأي بأنَّ قولوا : التفكير طلب و طلب المجهول انطلق محال ، وإن كان طلب الحاصل أيضاً محالاً فإنَّ من طلب شيئاً فإذا وجدته يعرف إنه الذي كان طالباً له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجدته بعد إيقاعه عرف إنه هو ذلك العبد بعينه ، ولولم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فأما إن قلنا إنَّ هذه العلوم كانت حاصلة و التفكير تذكراً فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بدَّ و أن يعرف إنها التي كانت مطلوبة له .

و الجواب إنَّ البرهان على حدوث النفس مما سيأتي ، و أما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في أدل كتب الميزان مع حلها ، و هو إنَّ كل قضية لها موضوع و محمول و نسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة أو اتزاعها أي الحكم بنبوتها أو لا ثبوتها ؛ فإذا وقعت الفكرة و تأدَّت إلى الإذعان بها أو سلبها عرفنا إنَّ المطلوب قد حصل ، فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصور و إن كان مجهولاً

من وجه التصديق لأن أجزائها كانت متصورة معلومة و ليست هي مطلوبة ، والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل ، وكذا في باب التصور <sup>(١)</sup> فإن الذي يكتسب بالطلب والتفكير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فإذا وجد الطلب عرف إنه مطلوبه بذلك العلامة ، والطالب عرف إنه مطلوبه بذلك العلامة ، ولما حب الملتزم شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدها ويمكننا إشكالها بتوفيق الله تعالى <sup>(٢)</sup>.



- 
- (١) فان المطلوب التصوري مجهول مالم يكن والذاتيات و معلوم بالوجه و المرضي او مجهول من حيث عرضي من المرضيات و معلوم عرضي آخر - س ر ه .
- (٢) لعلها هي ان الوجه المعلوم لا يكتسب لانه تصبيل الحاصل و الوجه المجهول ايضاً لا يكتسب لاستحالة طلب المجهول ، و حلها انها ليسا شيئين بل شيء واحد معلوم من وجه ومجهول من وجه فبطولية الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول و مجهوليته هذا تصادف ذلك لكونهما موجودين بوجود واحد ، وهذا مثل أن يقال في شيء كامل من وجه ناقص من وجه انه ليس كذلك لان الوجه الكامل كامل مطلق والوجه الناقص ناقص مطلق فكما ان هذا القول منا باطل فكذا ذلك هنالك - س ر ه .

## (الطرف الثالث)

❖ ( في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول ) ❖

### فصل (١)

❖ ( في أن المعقولات لا تعمل جسماً (١) ولا قوة في جسم بل يحصل ) ❖

❖ ( لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما أوضحنا سبيله ) ❖

فنتقول : إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه<sup>(١)</sup> ، و برهانه إن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا إنها معقولة هذا خلف ، وإن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد وأن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها ، لما ثبت أن أفعال القوى الحسابية وانفعالاتها إما كانت بمشاهدة الوصف<sup>(٢)</sup>

---

(١) هذا وإن قد مضى إلا أنه كان المقصود في الطرف الثاني مجرد العاقل فكان مجرد المعقول هناك طريقاً إلى المقصود بل أحد الطرفين وهاتما نفس المقصود لاطريقاً  
- س ر -

(٢) أي بالمعنى والمراد بالقوة هنا القوة الانفعالية و بقوة في الجسم القوة الفعلية  
- س ر -

(٣) أيضاً نحن فيه أيضاً الإدراك إما أعمال كما هو الشهود و إما فعل كما هو منهج المصنف قدس سره ، وعلى أي التفسيرين لا بد من الوضع و إلا كان وجود المادة فيها لغواً إذ وجودها لتعصيل الوضع بخصوص بين القوة الفعلية و القوة الانفعالية -  
س ر -



إد لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة و وضعها لكن وجودها لا في مادة ،  
 فإن الوجود قبل الإيجاد و القبول لأن كلاً منهما متقوم بأصل الوجود <sup>(١)</sup> ،  
 فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكن لتلك القوة قوام  
 الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتاً و إداداً و قد فرضت قوة جسمانية ، فإن  
 لو كانت مدركة لها لكن لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة ، فكانت  
 الصورة أيضاً ذات وضع ، و كل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا  
 يتخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام  
 فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مراراً غير متناهية بالقوة <sup>(٢)</sup> ، و إن كانت مختلفة  
 الأقسام وجب أن يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصورة التامة و بعضها قائماً  
 مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاء  
 معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ، و معنى الذات لا  
 يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس وفصول لكن قسمة المعاني  
 إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية <sup>(٣)</sup> و هي ليست واحدة أن تكون على جهة واحدة  
 بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة  
 جنساً و فصلاً ، فلتقرض جريئاً أو لا جزءاً جنسياً و جزءاً فصلياً معيئاً ، ثم لنقسم

- 
- (١) قبلية بالذات فإذا فرض في المادى الإيجاد غير محتاج إلى الوضع لزم الخلف  
 إذ الإيجاد محتاج إلى الوجود و الوجود محتاج إلى المادة لكون المفروض أن القوة  
 جسمانية و المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء - س ر ه .
- (٢) لأن الأجزاء المقدارية متشابهة للكل في العدد و الاسم فكل جزء معقول  
 كالكل و الأجزاء غير متناهية و الجزء هنا جزئى و الجزئى حامل الطبيعة الكلية  
 فالمعقولات غير متناهية ، و أيضاً كل جزء يفرض فى أقل منه كدساية فى ثقل المعقول  
 فالمعقولات غير متناهية و لفظ بالقوة إبداء التماثل بين المعنوية و القوة - س ر ه .
- (٣) هذه القسمة و إن كانت مقابلة للقسمة المقدارية التى هى الشق الأول إلا أن  
 القسمة المقدارية قد لزم من فرض كونها وضعية - س ر ه .

على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال ، وإن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشيء جنس و فصل لم يكونا أولاً و أجراً . قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية و لو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لاحدثة لها ، و القسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس و فصول بلا نهاية<sup>(١)</sup> هذا محال ، ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس و صورة ذلك الجانب بأنها فصل ، و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغير صورة الشيء و حقيقته و هذا محال ، و إن كان موجوداً فيجب أن يكون عقلنا شيئاً لا شيئاً واحداً ، و السؤال في كل من الشئين ثابت فيجب أن يكون عقلاً شيئاً بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد ، فيكون للمعقول الواحد مبادء معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباعدة في الوضع ، فيجب أن تحل صورة الفصل و طبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس و طبيعته ، ألا ترى إن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان و اتضح إن المعقولات الحقيقية لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية .

فإن قلت : أليست حقيقة السواد و البياض<sup>(٢)</sup> و الحيوان و الشجر و غيرها

(١) فيلزم حينئذ أن لا يتصور شيء بأجزائه لأن استحضار مالا نهاية له مفلا محال ،

و أيضاً لما كانت الأجناس و الفصول متعائلة الحقائق و هي وضعية ذات ترتيب بالعرض و اختلاف الحال بوجوب اختلاف المعول و اختصاصه لزم مقامه قول النظام بالجزء الذي لا يتجزى - س و هـ .

(٢) أشار إلى احقاق المحولية بلفظ الحقيقة و أن المراد تمام الفات المشتركة

و أفرادها معسوسة لا الحقيقة - س و هـ .

معقولة لنا ، وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً .

قلنا : عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجى بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أد يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحد وجودها فى الخارج<sup>(١)</sup> ، وأما وجودها العلى فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية

و هذا الاشكال إنما يصعب حله عند من يرى إن التعقل عبارة عن تجرييد الماهية عن الزوائد<sup>(٢)</sup> لأن بعض الماهيات مما يدخل فى حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام

(١) الى قوله هو نحو وجودها و ذلك لان الكون ليس الا الوجود الا الله النور الوجودى المادى - س د .

(٢) هذا يعتدل وجهين : أحدهما ان التعقل يكون إضافة لكون النفس الحقيقية المعقولة عنها الجهات و الأحياء و الأيوان و الأوقات و غيرها و يقال ان الحقيقة بهذا الوجه موجودة فى عالم البادة ولا ينالها الحس لان الحس ينال الحقيقة مخلوطة بالترائب و اما ينالها العقل ، وقد مر فى كلام الشيخ المنقول عن السيد و السيد ان المخالطة لا تدمم المخالط حقيقة ذاته ، و ثالبها ان يكون التعقل يحذف بعض الصفات أى العرضية و ابقاء البعض أى الذاتية و انتقاله الى الذهن كما سبق ان ليس معنى تجرييد المحسوس هذا والاحتمال الاول يناسب السكرين للوجود اللحنى و الثانى لا ينافى القول بالوجود اللحنى و ان كان يؤل الى الانكار بعد التأمل لان بعض الباقي اذا كان محفوظ المرتبة لم يدخل الذهن بالحقيقة و قد ظهر بما ذكره المصنف قدس سره صعوبة الاشكال على الاحتمالين اذ من ذاتيات هذه الحقائق قبول الاجاد ومن لوازمها قبول القسمة بالذات او بالعرض و الذاتى لا يتخلف ، وايضاً هذا الاشكال يصعب على من يقول الكلية والجزئية بنحو الادراك لا بتفاوت فى المدرك فكلية اما للتفسير الإضافى و ظهر سهولة دفعه على طريقة المصنف قدس سره لان المحقول والحقيقة بذلك الوجه انما هو فى عالم الابداع المنفصل او المتصل و ليس هنا إلا بنحو الكثرة و الاحتمال بالاجانب و الترائب ، و قد مر ان التجريد على ساطع هذا الوجود فى وجود آخر صوري- نوري يبدل الارض غير الارض و يطوى السماء ومفاهيم الجوهر و القابل للاسار وغيرها غير محمولة هذا بالعمل الشايع بل بالادنى فقط وانما يعمل بالحقيقة على انفس تلك المفاهيم كما صرح ، فى قوله فيعمل على تلك الماهية الخ و ادلة الوجود اللحنى لا تقتضى اريد من هذا و اما مصحح مدقها هناك فجامعية ذلك الوجودى النورى لوجودات مادونه - س د .

المقداري كالحيوان والملك وغيرهما ، فإذا جردت عن الزوائد والوارد بقي لها كونهما منقسمة بالعمل أو بالقوة القريبة لأن ذاتي ماهية الشيء لا يتك عمدا بحسب أحوال وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الإشكال ويعسر الانحلال .

وأما على طريقتنا فإن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها ، فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد ، وله وجود في الخارج ، ووجود في العقل ، فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية إنها ماهية كذا محلا أو ليا ، ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي إنه قابل للأبعاد ، وإنه قابل للانقسام المقداري ، وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون ، القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه أثر الوجود ، وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها أثر آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ، ومفهوم اللونية والقابض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد بل وجوداً عقلياً لو حضر ذلك الوجود لعقل أو عند أدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا العمل الخارجي<sup>(١)</sup> ، وبالجمل للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية ، قد ساقنا إلى العلم بتمدد أحوال الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيات كالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس وتارة بالانخيل وطوراً بالنعقل فعلمنا إن ماهية واحدة أطواراً من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما .

(١) أي بل يكون وجوداً عقلياً صلب على قوله بكون لها نحو آخر والترقي باعتبار أن النحو الآخر من الوجود يستلزم أن لا يكون عقلياً كذا وكذا - س ر ه .

## فصل (٢)

❖ ( في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجوداً بل هذا شأن العقل ) ❖

إن الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور و عليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له ، فإن لامية أيدينا مثلاً إنما نحس بالحرارة و تتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها ، و البصر إنما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه ، و السمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه ، و ليس للحواس إلا الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها ، فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجوداً في الخارج <sup>(١)</sup> إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس ولا الخيال <sup>(٢)</sup> ، والدليل على صحة ما ذكرناه إن المجنون مثلاً قد تحصل في حسه المشترك صورها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ، ويقول ما هذه المبصرات التي أراها ،

(١) أي الخارج الذي هو عالم الطبيعة و المواد ولا ماله ليس له وجود في المواد هي مثل البرسم و النائم و النفس عليه و السكران بل وجوده إما هو فيهم و في بعض المواضع له وجود الطيف و أعلى ما في المواد كما للأنبياء و الأولياء و هو في الخارج بمعنى آخر كيف و هو خارجي بخارجية المس التي هو لها و ان قلنا انه ليس في الخارج كان معناه ليس في النبوي لجلالة ، والدليل على أن العاقل بهذا أو ذاك هو العقل ، إن السالك البرقاش مع انه كامل العقل صحيح المزاج لا يتمكن من أن يعلم في الاغلب ان ما يراه أو يسمعه و بالجملة يحسه موجود في المادة أولاً في المادة بل لابد أن يرجع الى البرهان أو يرضه على الطرف العالم بالحقائق و من هنا قال الشيخ العربي لا أعظم البنا مما في الكون من التباس الخيال بالحس - س ده .

(٢) بل بنحو الأولية - س ده .

و يقول إننى أرى فلاناً و كذا و كذا ، و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان ساكر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم إن تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئية له ، و كذلك الباطن يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرها فيرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة ، و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله و حسه المشترك و هي في النوم كما هي عند اليقظة ، و لتعطّل القوة العقلية عن التدبّر و الفكر فيما يراه إنه من أي قبيل ، و كذلك إذا تأثرت أيدينا مثلاً عن حرارة و ردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فاحسنت بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم إن هذه الحرارة لا بد أن يكون في جسم حار خارجاً كان أو داخلاً فذلك للعقل بقوته الفكرية ، و كذلك إذا حملت شيئاً ثقيلاً فإنا نحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط ، و أمّا أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقیل في الخارج <sup>(١)</sup> فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ، و من هذا المقام يقبّط اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها و كيفياتها ، و نعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة إن الموجودات من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات وغيرها كلّها كيفيات محسوسة <sup>(٢)</sup>

(١) أو بسبب سوء مزاج كما في الكابوس - س ر ه .

(٢) أى من حيث هي آلات لحاظ لما في المواد فكونها كيفيات محسوسة من وجهين أحدهما من حيث العكاسة و هذا متعلق بالمحسوسات بالذات وتأييدها من حيث نفس المحسوس وهذا متعلق بالمحسوس بالعرض والنفسانية من وجه واحد وهو من حيث نفس المحسوسات بالذات - س ر ه .

حكاية<sup>(١)</sup>، وهي نفسانية حقيقة كما إن<sup>٢</sup> الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي إنسان وفرس وفلك وكوكب وماء و نارحكاية ، وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة<sup>(٣)</sup> ، وهذه الأحكام وأشباهها من عجائب معرفة النفس الأدعية و علم المعاد كما نحن بصدد بيانه من دى قبل إنشاء الله تعالى .

## فصل (٣)

### ❖ ( في أقسام العلوم ) ❖

لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري<sup>(٤)</sup> ، والوجود على ثلاثة أقسام<sup>(٥)</sup> . تام ومكتفٍ وثاقص .  
الأول التام وهو عالم العقول المحضة<sup>(٦)</sup> ، وهي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد .

(١) معنى كونها حكاية الوجود دون حقيقته كونها ضيقة الوجود مشوبة بالعدم  
فبال وجود المنزه عنه نسبة - ط مد .

(٢) بنى أنها من حيث النظر إلى انضمامها وحفاظها لا من حيث أنها أخلال و  
حكايات عبادتها أجل من أن تكون انساناً و فرساً الخ بل أجل من أن تكون جواهر بناءاً  
على أن لا مادية للعقول - س ده .

(٣) الأولى بن بقره اللام مكسورة للتعليل و يستل ان يكون « لنا » هي « لنا »  
الراطة و يكون جوابها مفهوماً من قوله التقديم في أقسام العلوم - س ده

(٤) قد تقدم ان الحق كون العلم الحسى والخيالى والوهمى جميعاً نوعاً واحداً  
فالنشاء العلية نشأتان - ط مد .

(٥) انما لم يعرف أقسام الوجود او أقسام العلم اكتفاءً بتعريف أقسام العلماء فيما  
يعد - س ده .

و الثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية ، وهي الصور المثالية والأشباح المجردة<sup>(١)</sup> .

و الثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد و المتعلقة بها ، وهي الصور لحسية ، و أما نفس المواد الجسمية المستحيلة المنجدة فهي لاستفراقها في الأعدام و الإمكانيات و الظلمات لا يستأهل للمعلومية<sup>(٢)</sup> ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان و الحركة ، و لما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلا في آن واحد ، و الآتات وجودها بالقوة ، و كل عال و حود اشخص منه إلا في آن واحد و هي الأجسام و الجسمانيات المادة السائلة الزائلة في كل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآتات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه<sup>(٣)</sup> ، و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المحاز و علامته ، و إليه أشار أفلاطون بقوله ما الشيء الكائن ولا وجود له ، و ما الشيء الموجود ولا كون له لأنه عني بالأول الماديات و بالثاني الممارقات ، و بالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة ، كل منها قسم

(١) المراد بالنفوس الحيوانية النفوس بعد قطع التعلق عن الأبدان الدنيوية فهي الآخرة لا استكمال لا للنفوس ولا للاشباح و اما النفوس بما هي متعلقة بالأبدان الدنيوية فهي داخلية في الثالث - س - ده .

(٢) أي الأجسام ، ان قلت : الصور الطبية على القواعد الضرورية ينبغي أن تكون وجودها لاغسها لا للمواد فكيف يكون الصور القائمة بالمواد وهي تالفة الأقسام علماً بعدم الاستيصال للمعلومية لا يختص بنفس المواد الجسمية المستحيلة ، واما حديث التبية للصور المثالية المتعلقة و المثال النوري كما قال في الإلهيات و يشير إليه بعد أسطر مبطلها .

قلت : عندما من العلم لعله لشدة قربها من الحق الصور المحسوسات بالذات التي هي علوم و معلومات بالذات و ذلك لحاجتها الى أوضاع مواد المحسوسات التي بالمعرض - س - ده .

(٣) أي إطلاق الوجود الصوري النوري لا مطلقه و القرينة عليه قوله بمعنى الصورة الطبية و قوله ولو عندما احد اربعة نظراً الى اعتبار الوجود - س - ده .



من العلم بمعنى الصورة العلمية ؛ ولو عدّها أحد أربعة نظراً إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية<sup>(١)</sup> حيث عدّوها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات ، و حضرة الأسماء ، و حضرة الصفات ، و حضرة الأفعال ، و حضرة الآثار ، فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع .

فعلى هذا يمكن أن يقال المذركات الإمكانية على أربعة أقسام : أحدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعتولات بالفعل<sup>(٢)</sup> ، وهي لخدمة وجودها و نوريتها وصفاتها برئية عن الأحسام والأشباح والأعداد ، وهي مع كثرتها ورفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بهار الإلهية ، وإليها أشار بقوله تعالى : ما لا تبصرون ، و لفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم ،

و ثانيها عالم النفوس الغلجية والأشباح المجردة والمثل المقدارية<sup>(٣)</sup> ، و هي مكتفية بذاتها و بمبادئها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية الناقصة الوجود ينحصر نقصاناتها و ينخرط معها .

و ثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الأسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات ، هي أيضاً من الملكوت الأسفل ، و هي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها .

(١) تنظير لبعده من الوجود تبصرون أيها من الحضرات الإلهية و منصات الظهور و المراد بالاتحاد هذه الوجودات الثلاثة المادية - س ر ه .

(٢) سواء كانت مقولاتنا أو مقولات غيرنا - س ر ه .

(٣) الأول إشارة إلى منصب المشايخ فإن الصور عندهم منطبقة في النفوس المطبقة و الثاني إلى منصب الاشرافين فإنها عندهم قائمة بقواتها و هي عالم المثال - س ر ه .

و رابعها عالم المواد الجسمانية و صورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة العائدة ، و هي في الموجودية ما بين القوة و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عن الدثور و اجتماعها عن الافتراق .  
ولما كانت الحكمة في الإيجاد : المعرفة والعلم ، و العلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام .

أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة .  
و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة و مكمل من خارج كالنفوس الملكية ، و من هذا القسم نفوس الأنبياء عليهم السلام بحسب الفطرة و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول .  
و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها من إنزال الكتب و الرسل و غيرها أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفيقاً للإفاضة و تكملاً للأقسام المحتملة عند العقل ، وقد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى : **وَالصَّافَّاتُ صَفًّا** فالراجرات زجر أفاضت البينات ذكرأ ، وبقوله تعالى : **وَالسَّابِقَاتُ سَبَّحًا** فالسابقات سبقاً فالمديبرات أمراً ، و يحتمل أن يكون الترتيب في الآية <sup>(١)</sup> الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب إلى السبب بأن يكون السابقات إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى : **كُلٌّ فِي فَلكٍ يسبحون** ، و السابقات إلى نفوسها و المديبرات أمراً إلى عقولها التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله و قوله كن بل هي نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية ، و عالم الأجسام النورية والظلمانية ، ولما كان عالم المجردات

(١) و الاحتمال الاخران يكون السابقات إشارة إلى العقول و السابقات إلى النفوس الكلية من الافلاك و المديبرات إلى نفوسها المنطقية لان العقول أجل من تدبير الكائنات بان يكون الامر هو الامر المأمور و ذلك كما يقال في اصطلاح الاشرافيين للعقل النور القاهر ، و لنفس النور المدير ، و السابقات الايمان الثابتات في المرتبة العلمية و السابقات العقول و المديبرات مطلق الافلاك ، اجسامها و نفوسها - س و ه .

هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بإزاء كل ما في عالم الأجسام صورة إدراكية عقلية أوحيا لية هي حياته ومראה مشاهدته<sup>(١)</sup> ، وإليهما أشير في الكتاب الإلهي ذو لمن خاف مقام ربه جنتان ، ولهذا قال أفلاطون الشريف: العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية ، و عالم الحس و فيه الأشباح الحسية ، و يسمى العالم الأول كليس ، والعالم الثاني كأيس . ونقل أيضاً أن<sup>(٢)</sup> للأفلاطون كلن تعليمان تعليم كليس وتعليم كأيس ، و الأول تعليمه للعقلية من طريق الرياضة و التحدث و الثاني تعليمه إياها من طريق الإفادة والاستفادة الفكريتين ، وليسية ذلك العالم<sup>(٣)</sup> إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما إن<sup>(٤)</sup> أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة وإلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقتوماها و فاعلمها و غايتها وإنما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها واحتجابها عنها لشواغل المواد ، و يحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم و بساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية . و ليعلم أن<sup>(٥)</sup> المثل النورية الأفلاطونية جواهر

(١) أي ما به اكتناه و أما المرات بمعنى آلة اللعاط لشيء آخر فالامر بالمعكس اذ الباديات و الصوريات الطبيعية ينبغي ان تكون مرآى لعاط البجردات و الكلليات العقلية و المحتنون بالعزيمات الطبيعية كما جعلوا الكلليات و العياليات مرآى العزيمات الطبيعية كانت عندهم ضيقة الوجود مع انها قوبة الوجود في انفسها وكيف ولها وجودات مبسطة و وحدات جمة و غير ذلك - س ر ه .

(٢) بل اطلق التنقيبه باللبية على المرتبة الاحدية في الشعر العادسي :  
 اين نيست كه هست ميشايد بگذار و آن هست كه نيست ميشايد بطلب  
 و حاصل توجيهه قدس سره ان المراد باللبية عدم الوجود الرابطي من ذلك العالم لا بما نحن طبييون و هنا توجيه آخر و هو ان يكون اشارة الى عدم وجوده مطلقا اذ هو متلك الانية لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفاً عاليات لم نقل .  
 از وجود خود چونی گشتم تهی و نيست از غير خدايم آگهی  
 كما ان ايسية الصور المثالية هي ايسيتها المعلومة من خارج فان الابس في كلام افلاطون ناظر الى عالم الحس - س ر ه .

في ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم و ماهياتها ، وهي حقائق هذه المحسوسات المادية ، والذي يعتمد اثباتها بل اثبات الأشباح المتعلقة جميعاً غير الذي سبق متادكره في باب اثبات المثل الأفلاطونية هو إنه لا شبهة<sup>(١)</sup> في أن في العالم شيئاً محسوساً كالأشياء من ملامح مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي . وقد ثبت إن له وجوداً في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وإن لم يكن مادته موجودة في الخارج ، و ثبت أيضاً إن للعقل أن يدرك الإنسان بجميع ما فيه من الجوهرية والأعضاء والأشكال والأوصاف اللازمة والمفارقة<sup>(٢)</sup> لكن على وجه المعقولة بحيث يحتل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

(١) قد اردنا على الوجه المذكورة في بحث المثل ان غاية ما تفيده صدق كل من ماهيم الانسان و الفرس و غيرها على موجود مجرد عقلي و اما كون هذه الماهيم ماهيات حقيقية بالنسبة الى ما تصدق عليه حتى يكون الوجود المجرد الذي يصدق عليه الانسان فرداً عقلياً له مثلاً غير لازم والاشكال بعينه و ارد على هذا الوجه المذكور ماهنا فليراجع تفصيل ما اردناه هناك ~~في باب~~

(٢) المراد بالوصف ما يشل الوصف الذاتي كما يقال الوصف المتواني اما عين ذات الموضوع او جزؤه او خارج منه ، وباللازم مالا ينفك عن الشيء مقوماً كان او خارجاً و ذلك لان التعريف بالاجزاء الخارجية و ان كان جائزاً الا ان المتعارف هو التعريف بالاجزاء العقلية ولم يذكر منها الا الجوهرية و قوله الاعضاء و الاشكال اشارة الى ما قال في سفر النفس من صعوبة ادراك الكل اذ لا بد ان لا يعنف منه شيء من ذاتياته و لوازمه كما قيل : « شيرى دم و سرواشكم كه ويد » فالانسان العقول له بصروعين في مقام ذاته المنزهة عما عليه العضوي بكل شيء دونه و منها البصرات وله سمع واذن فيه وهاهنا العضوي بكل شيء ومنها السموعات وهكذا حتى التخييلات والوهومات وله بصرى قدرته النافذة و له بصروعين في مقام وجوده الشبه وهاهنا كل الاصار و كل الاعين و قدس عليها الباقي و لكن بشرط ان يلاحظ هذه الاصار و القوى الاخرى متصلة بالعقل و العقول متدلية به . س . د .

أوصافه ، ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ماعداها<sup>(١)</sup> ، إن كان ذلك أيضاً ميسراً لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لابد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي ، فثبت إن للإنسان وجوداً في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً ولا محسوساً ، ووجوداً في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس ألبتة لا يمكن غير هذا ، ووجوداً في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ، ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي إن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حسّ وحاسّ ، وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ، ويتعد العاقل والمعقول ، وعلم أيضاً إن العاقل جوهر معارق بالفعل فالمعقول كذلك ، ولذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية ، وهي لا محالة جوهر ، والمنحد في الوجود مع الجوهر جوهر فلإنسان مثال جوهر قائم بنفسه في عالم الأشباح ، ومثال عقلي جوهر قائم بذاته في عالم المعقول ، وهكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات<sup>(٢)</sup> : أحدها عقلي ، وثانيها مثالي ، وثالثها مادي ، وأعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحداً غير متعدد ، وذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة

(١) إذ قد مر أن مقارنة العوارض كلياتها لا تمنع العقولية وإن تيسر حلها أيضاً

بقتضى العروض - س - د .

(٢) والعامل أن عالم الالهام وعالم الانتشاء والاختراع ليسا جيدين هك و

إن كنت تشاهدتهما من بعد ولست إلا إياهما ولا يبقى لك ولا يبقى لك إلاهما سيما الأخير وهو العقل والمقول وإن كنت عديب مما تلوناه عليك فتعطين بوجود المخلوقات دسمة ذلك الوجود ووحدة الجمعية ونوديته وإمارته الحقائق الخارجية ولا تقصر نظرك على مقاميه - س - د .

أسباب خارجية اتفاقية ، وأما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة اتصالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال ، فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا حُرِّدت عن هذا الوجود وعن التمثيل الخيالي أيضاً فبُلغَتْ إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك ، فإذا جُرِّدت صورة أخرى من نوعها حتى بُلغَتْ في التجرد إلى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر ، وهكذا في غيرهما من نوعها سابقاً أو لاحقاً وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام ، فظهر من هذا البيان البرهاني إن لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكرر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعاً محصوراً في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي أفلاطون الإلهي ، ولا أظن أحداً في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم و من يحد و حذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين .

عالمه : البحث في شرح الألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها إنها مترادفة وهي كثيرة :

منها الإدراك وهو اللقاء والوصول ، فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكاً لها من هذه الجهة ، فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي <sup>(١)</sup> بل الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي ، وأما اللقاء الجسماني فليس هو بقاء في الحقيقة وقوله

(١) ولهذا قلنا إن ليس مسألة بسيط الحقيقة كل الوجودات شعور بسيط وأعلى  
الامسألة العلم لأن الإدراك ليس الوجودان والنبيل ووجدان ذلك الوجود النوري للوجودات  
النورية هو العلم لكنها مجازات حكمية لأن اللقاء الجسماني ليس لقاء حقيقياً إذ اللقاء و  
الوصول في الأجسام و الجسمانيات انماها باطرانها وبظواهرها ولذا يسمى هذا العالم  
عند القدماء فوق المرق والمرك الجسماني ليس إدراكاً حقيقياً بخلاف الوصول العقلي و  
الإدراك العقلي - من رء .

تعالى . قال أصحاب موسى إنا نلدركون ، وقولهم أدرك الغلام و أدركت الجارية إذا بلعا ، وأدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكثرتها مجازات حكمية سيّما على القول باتّحاد العاقل والمعقول .

ومنها الشعور وهو إدراك بغير استنبات ، وهو أدل مراتب وصول العلم إلى القوّة العاقلة وكأنّه إدراك متزلزل ، ولهذا لا يقال في حق الله إنّه يشعر بكذا .  
ومنها التصوّر إذا حصل وقوف القوّة العاقلة على المعنى و إدراكه بشمائه فذلك هو التصوّر ، ولمعظ التصوّر مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس إنها موضوعة للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل ، وعند الحكماء موضوعة لعدّة معان اكتنّتها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر ، وكذلك الصور العلمية للأشياء فإنّها هي بعينها حقائقها وماهياتها كما عرفت .

ومنها الحفظ فإذا حصلت الصور في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكّنت القوّة العاقلة من استرجاعها واستعوارها سميت تلك الحالة حفظاً .  
وأعلم أن نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول ، فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين كذاك واحدة ، والثاني أولى ، فإنّ مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة .

وقيل . لما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لاجرم لا يسمّى علم واجب الوجود تعالى حفظاً ، ولأنّه إنّما يحتاج إلى الحفظ فيما يعجز زواله ، ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لاجرم لا يسمّى علمه حفظاً .

أقول . هذا القول لا يخلو عن تعسف أمّا أن علمه تعالى لا يسمّى بالحفظ فغير مسلم ، والمستند قوله تعالى : ولا يؤوده حفظهما وهو السميع العليم ، وقوله : إنا نحن نرّى لما الذّكر وإنّنا له لحافظون ، وقوله : إنّه حفيظ عليم .

لا يقال . ليس الكلام في أن إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعله يعلم بصعّة أو قوّة ويحفظها بصعّة أو قوّة أخرى .  
لأنّنا نقول : علمه تعالى بعينه قدرته ، وسيأتي إن العالم كلّهُ صورة علمه التام

كما إنه صورة قدرته النافذة في كل شيء ، فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء ، ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضاً لأن علومه فعلية لا انتعالية ، وأما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا في بعض المواد الجزئية ، وأما استدلاله بأنه إما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع ، وإن أراد به الإمكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز إطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله إياها وإدامته لها .

و منها الذكر وهو إن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فنلك المحاولة هو التذكر ، وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية ، و اختلفوا في أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الانسانية أو متصلة اتصالاً عقلياً احتجبت عنه النفس إما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل و المقول ، وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام .

وقد تحيّر بعض الأكياس كالإمام الرازي وغيره في باب التذكر فقال : إن في التذكر سرّاً لا يعلمه إلا الله ، وهو إنه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة و العاقل لا يمكن تحصيله ، وإن لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون منصوراً محال ، فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممنوع مع أننا نجد من أنعمنا إننا قد نطلبها ونسترجعها ، قال : وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف إنه لا يعرف كمها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفها ، أقول : منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء ، وعند هذا الرجل إنه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشد شيء أضعف ، ولا أيضاً إن شيء



وإحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض ، وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب النسب واعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناها من أن الإدراك العقلي إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموحودات أو وجدت في صور الموحودات أصعب انحلالاً<sup>(١)</sup> لكن مع ذلك منحلّة بفضل الله تعالى ، وهو إن النفس ذات مقامات متعدّدة ونشآت مختلفة نشأة الحس ، نشأة الخيال ، ونشأة العقل وهذه النفوس أيضاً متفاوتة قوّة وضعفاً وكماً ونقصاً ، وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك ، وبعضها في الدائمة بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلاً عن حضور معقول من الصور ، فإذا تقرر هذا فنقول : إن النفس المنوطة في القوّة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت المدن ببعض قواها الطبيعية ، وإذا رجعت إلى عالم الحس فابت عن نشأتها العقلية وبقى معها شيء كخيال ضعيف منها<sup>(٢)</sup> ، وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال بمكنها التذكر لما تجلّى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي ، وقوله : إن لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضاً القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم إن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها ، وليس الكلام في مثلها ، وإن أراد بذلك كونها متصورة بالكنه وإن تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم ، وهذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناءً على أنه اعتقد إن اكتساب التصورات مطلقاً مستحيل سواء كان

(١) فإن الزوال كيف يكون فضلاً عن الاسترجاع ولا حالة انتظارية للعقل الفعال و حكم أحد المتعدين حكم الآخر - س ر - .

(٢) كما من تفل نور الانوار و نور الفهار كخيال النور الشمسي ومن الوحدة والبساطة كخيال النقطة ومن العجطة و السمة كخيال النسيط الكسي وهكذا يمكن ان يقال المغولات حاضرة في العقل البسيط يريد ان يترجمها الى العقل التفصيلي و بصورها في الخيال و الحس - س ر - .

أولاً وبالتفكر أو ثانياً وبالتذكر بناءً على شبهة مغالطية له ذهبها حجة برهانية ، و نحن قد فككنا عقدة ذلك الأعضاء بعون الله تعالى .

و منها الذكر الصورة الرائلة إذاعات و حضرت سمي وحدانها ذكراً ، وإن لم يكن الإدراك مسبوقاً بالزوال لم يسم ذكراً ، ولهذا قال الله تعالى : يعلم إنني لست أذكره و كيف أذكره إذ لست أنساه .

قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التي أمر عليها في أنها غير ممكنة الانحلال : وهما سر آخر و هو إنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تبعه من نفسك جملة إنه يمكنك الذكر فأني يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فصبجان من جعل أظهر الأشياء أحفائها .

أقول : بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا من جهة أصل ذاتنا ، وإنما خلقنا وهدانا لنوصل إلى معرفته ونصل إلى دار كرامته ، ونعاهد حضرة إلهيته ، ونطالع صفات جمال وجلاله ، ولأجل ذلك همم الأنبياء وأنزل الكتب من السماء ، لأن تكون أهدى إيمانهم وأشدق إلهيهم المنحيرين الشاكين .

و منها المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها ، فمنهم من قال : إنها إدراك الجبريات و العلم إدراك الكلبيات <sup>(١)</sup> و آخرون قالوا : إنها التصور و العلم هو التصديق <sup>(٢)</sup> ، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأن تصديقنا باسناد هذه المحسوسات إلى موحود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة <sup>(٣)</sup> ، وأما تصور حقيقة

(١) ان حملت على الجبريات البجردة كان العرفان الشهودي اعظم رتبة من العالم كتابه - س د ه .

(٢) و يمكن ان يستدل عليه بقوله ﷻ : اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق ه ، ذ ج طها ﷻ مقابلة للتصديق - س د ه .

(٣) و كذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل بغير واما تصور مبيانها فهو

صعب صير - س د ه .

الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأنَّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته <sup>(١)</sup> ، فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ، ولذلك كان الرجل لا يسمي عارفاً إلا إذا نوغل في ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية . و قال آخرون من أدرك شيئاً و انخفض أثره في نفسه <sup>(٢)</sup> ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً وعرف إنَّ هذا ذاك الذي قد أدركه أولاً فهذا هو المعرفة ، ثم من الناس من يقول بقدم الأرواح ، و منهم من يقول بتقديمها على الأشباح <sup>(٣)</sup> ، و يقول إنها هي الذرة المستخرج من صلب آدم عليه السلام ، و إنها أقرت بالالهية <sup>(٤)</sup> و اعترفت بالرؤية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسبت مولاهما ، وإذا عادت إلى أنفسها متخلصة من ظلمة البدن و حاوية الجسم عرفت إنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفاناً .

و منها الفهم ، وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب ، والافهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع .

(١) ليس المراد بالحرمة التصور و ان كان هذا هو المفروض لان مطلب الماهية مطلب التصور بل المراد ان الشيء ما لم يصدق بهيته البسيطة لا يطلب ماهية فان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة - س و ه .

(٢) أى لا نفسه و الاظهر ان يقال و غلب ذلك الشيء و انخفض أثره - س و ه .  
(٣) مع حدوثها ونوبتها كالقوى عام نجومى متمسكا بظاهر قوله فخلق الارواح قبل الاجساد بالقى عام وذلك التقدم للتصديق سوطى السهد و الميثاق المذكور في الكتاب الأتود من السنة لكن يرد عليهم بلاوة ماورد على القول عدم الارواح الجبرية هوياتها عدم الشخص للحدث - س و ه .

(٤) أفرادهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المثبتة بل كانت موجودة بوجوده ائ و بوجود علومه التفصيلية فكانوا مهللين مسبحين ناطقين بان العظمة لله و الملك له و العدد له و نيابهم ابتلائهم بالطبيعة و لوازمها و تكونهم بالاكولن المثبتة النافذة - س و ه .

و منها الفقه و هو العلم بفرض المخاطب من كلامه ، يقال فقهت كلامك أي وقعت على فرضك من هذا الخطاب ، قال تعالى : لا يكادون يفقهون قولاً ، لأن كفاً قریش لما كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يفقهون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية <sup>(١)</sup> ، لأجرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للإطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب .

و منها العقل و يقال على أنواع كثيرة كما أشير إليه .

أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل ، وهو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها .

و الثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجب العقل و ينتبه العقل .

و الثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان <sup>(٢)</sup> .

و الرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملي .

و الخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة و درجاتها .

(١) فلم يفقهوا أن الفرض من قوله تعالى « أنزل من السماء ماءً فالت أودية فبصرها » أن المطبات تدر القابليات من المواد و الباعيات و من قوله : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » الآية أن نوره الملل بالفضل الذي في العقل بالملكة الذي في الهيولاني أو العقل الكلي الذي في النفس الكلية التي في الطبع الكلي إلى غير ذلك . - س ر -

(٢) قد مرث السامع في هذه المرحلة غير هذا المعنى وقد فسره في أوائل مفاتيح الميب بأنه يعني به قوة النفس التي يحصل به للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا من قياس و فكر بل بالطبع و الفطرة انتهى و لعلك تقول ليس هذا معنى آخر سوى العقل بالملكة أن أريد القوة بمعنى مبدء التغير أو سوى الهيولاني أن أريد القوة بمعنى التهيؤ فاقول أرادوا جودة تهيؤ لحصولها وهي متفاوتة في النفوس . - س ر -

و السادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة ، وقد مر بيان بعض هذه المعاني .

و منها الحكمة وهي أيضاً تطلق على معان فتارة يطلق إسمها لكل علم حسن و عمل صالح ، و هو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري <sup>(١)</sup> ، و تارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاماً إذا أتقنه ، و حكم بهذا حكماً <sup>(٢)</sup> ، و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعاية مصالحهم في الحال أو في المآل ، و من العباد أيضاً كذلك ثم قد حدثت الحكمة بأقوال مختلفة :

ف قيل هي معرفة الأشياء ، و هذا إشارة إلى أن إدراك الجرميات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة فإما إدراك الحقائق و الماهيات فإنها باقية مصونة عن التغير و الدخ ، و هي المسماة بأم الكتاب في قوله تعالى : يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب .

و قيل الحكمة هي الإتيان بالعمل الذي له عاقبة محمودة .  
و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية ، و قالت الفلاسفة الحكمة هي النسبة بالإله بقدر الطاقة البشرية أصني في العلم و العمل ، و ذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزه علمه عن الجهل ، و فعله عن الجور ، و وجوده عن البخل و التبذير ، و عفته عن الفجور و الخمود ، و غضبه عن الثور و الجبن ، و حلمه عن البطالة و الجسارة ، و حياؤه عن الوقاحة و النمطيل ، و محبته عن الغلو و التقصير ، و بالجملة كان مستوياً على صراط الله من غير انحراف قائماً بحق الله و حقوق خلقه .

(١) لظنهم لفظ الحسن و صريح لفظ العمل - س ر ه .

(٢) ليس هذا من الحكمة كما لا يخفى من المراد حكم و علم قبل احكام العمل

واقفاته - س ر ه .

و منها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية ، وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يسح إطلاقه على الله لامتناع الفكر و الحيلة عليه تعالى .

و منها الذهن و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة ، و الوجود الذهني غير وجود الذهن<sup>(١)</sup> فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء ، و هو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي ، و تحقيق الكلام فيه<sup>(٢)</sup> إن الله تعالى خلق الروح الإنساني خالياً عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى : « آخر حكم من بطون أمماتكم لا تعلمون شيئاً » لكنه ما خلقه إلا للمعرفة و الطاعة ، و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون ، ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالعمل لأنها خالية من الكل كما إن الهبولى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية ، فهكذا الروح الإنساني و إن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغاية ، و التعمد هو التقرب إليه و السلوك نحوه و إن كانت العبادة أيضاً مشروطة به فتبيح له<sup>(٣)</sup> كما قال تعالى : أقم الصلوة لذكري ، فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف و العلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه

(١) يعني لا تتوهم من إطلاق الوجود الذهني أن وجود نفس الذهن أيضاً وجود

ذهني أي منسوب إلى الذهن - س د .

(٢) أي في أن للذهن قوة على اكتساب العلوم أي جودة التنبؤ على اكتساب

الخالد و الآراء - س د .

(٣) الأولى و متبعة له كما لا يخفى - س د .

المعارف وهي الذهن .

و منها الفكر، وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستعصية ، و تخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص بما لا وجه له كما سبق ، وفي بعض كتب الشيخ الرئيس إن الفكر في استئزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استئزال المعن والعاجات من عنده ، قال أيضاً في بعض رسائله : إن القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطمع إلى المبدأ الوهاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة و إلا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدّها لقبول الفيض للمشاكل بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرار ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى : و علمك ما لم تكن تعلم ، الآية .

و منها الحدس ، ولا شك إن الفكر لا يتم إلا بوجودان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة ، و كذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرّر إن الحدّ والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود ، و النفس حالكونها حائلة كأنّها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بدّ من قائد يقودها أو روزنة يضيئ لها موضع قدمها ، و ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلك الروزنة هو الحدس بذلك دفعة ؛ فاستمداد النفس لوجودان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس . و منها الذكا، وهو شدة هذا الحدس و كماله وبلوغه و غايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى : يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار ، وذلك لأنّ الذكا ، هو الإمضاء في الأمور و سرعة القطع بالحق ، و أصله من ذكت النار ، و دكى الدبع ، و شاء مذكاة أي يدرك ذهبها بحدّة السكين .

ومنها النقطة ، وهي عبارة عن التنبيه بشيء قصد تعريفه ، ولذلك فإنّها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحكام والأفكار .

و منها الحاطر ، الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل ، وفي الحقيقة ذلك

المعلوم هو الحاطر بالبال و الحاضر في النفس ، و لذلك يقال هذا خطر سالي إلا أن النفس لما كانت محلاً لذلك المعنى الحاطر جعلت خاطراً تسمية للمحل باسم الحال .

و منها الوهم ، وهو الاعتقاد المرجوح ، وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمر جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة لام و عداوة الذئب ، وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة ، و اعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرأ مبنئاً للعقل والخيال<sup>(١)</sup> بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال والحس ، و كذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجبرئية المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة ، فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلاً مجرداً عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام ، و كذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة ، و بالجملة الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله به ، و الموهوم ليس إلا معنى معقولاً مضافاً إلى مادة مخصوصة .

ومنها الظن ، وهو الاعتقاد الراجح ، وهو متفاوت الدرجات قوة و ضعفاً ، ثم إن المناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم<sup>(٢)</sup> ولا جرم قد يطلق على العلم أيضاً

(١) قد تقدم الكلام فيه - ط مد .

(٢) قد حدد انماض بأنه الاعتقاد البائع من النقيض كباحد الظن بأنه الاعتقاد الراجح غير البائع من النقيض ، واليقين بأنه الاعتقاد بان كذا كفا مع الاعتقاد بأنه لا يمكن ان لا يكون كذا بالصل او بالقوة القرية ، وقد ذكر القدماء من المنطقيين ان لا علم ، لا اليقين و ان ما عدا اليقين ظن و الحق معهم لان حد العلم اذا اخذ بعقيدة معنى الكلمة انما يصدق على الاعتقاد الكذائي اذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المتخالف والا كان الجانب المتخالف ممكناً غير ممنوع وهذا خلف ولازم ذلك كون التصديق من الجانب الموافق تصديقاً بضرورة النسبة و الا كان ممكناً فكان الجانب الموافق أيضاً ممكناً وقد فرض امتناعه هذا خلف ، فلا علم الا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق و امتناع الجانب المتخالف و هو اليقين ، و اما تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلم الى ناطع و جهل مركب و يقين و غيرهما فهو خطأ منهم - ط مد .



اسم الظن كما قاله المفسترون في قوله تعالى « يظنون أنهم ملا قواربهم » ولم في ذلك وجهان . أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ماداموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم ، الثاني إن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للذهبيين و الصديقين الذين ذكرهم الله في قوله « الذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا » و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين والأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفاداً من البرهان كالمعلم بوجود الشمس للأهمى ، وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر ، و الثالث صيرورة النفس متعددة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ، و منها البداهة ، وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العائقة التي يشترك في إدراكها جميع الناس و منها الأوليات ، وهي البديهيات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو توافق أو غير ذلك سوى تصور الطرفين و النسبة . و منها الخيال ، وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام أو في اليقظة ، و عندنا إن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة إنها مرتسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ ، و ليست أيضاً منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيّدة متصلة بها قائمة بإقامتها مخفولة مادامت تحفظها فإذا دهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتموها وجدت متمثلة بين يديها ، و القوة الخيالية المدركة لها أيضاً جوهر مجرد عن هذا العالم و أجسامه وأعراضه ، وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل ، فإن النفس مع أنها بسيطة الجوهر فإنها ذات فئات و مقامات بعضها أعلى من بعض ، وهي بحسب كل منها في عالم آخر .

و منها الروية ، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهي من روى .

و منها الكياسة ، وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص ، ولهذا

قال النبي ﷺ الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، و ذلك لانه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت .

و منها الخبر بالضم و هو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة و التعميش و منها الرأي وهو إحالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب ، وقد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأى ، والرأي للفكرة كالآلة للمصانع ، ولهذا قيل إيتاك و الرأي العطير ، و قيل دع الرأي القب .

و منها العراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله : إن في ذلك لآيات للمنوسمين ، و قوله : تعرفهم بسيماهم ، و قوله : ولتعرفنهم في لحن القول ، واشتقاقه من فرس السمع الشاة فكأن العراسة اختلاس المعارف ، و ذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإيتاء عنى رسول الله ﷺ بقوله كما هو المشهور إن من أمتي طحشيث ، و بقوله ﷺ اتقوا فراسة المؤمن فإنه يظن بنور الله ، و يسمى ذلك نفثاً في الروح . و ضرب آخر ما يكون بمساعة و تعلم وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة ، و قال أهل المعرفة في قوله تعالى و أفمن كان على هيمت من ربه و ينلوه شاهد ، إن البينة هو القسم الأول ، و هو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح و الشاهد هو القسم الثاني و هو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

تم المجلد الثالث من كتاب الاول من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية في شهر شوال المكرم سنة ١٣٨٤ و أرجو من الله أن يتقنا به و سائر الطالبين في الدنيا و الآخرة بمحمد و آله الأبرار الأخيار الأطهار و أن يوفقنا لإخراج بقية أجراء الكتاب و الحمد لله أولاً و آخرأ .

## فهرس أسماء الكتب

### الف

الإشارات لابن سينا : ( ٦٥ ) ٢٤٠ - ٣١٢  
٤٢٧ - ٣٢٦  
الاصول الشرقية للمصنف : ٩٠  
اثو لوجيا ( علم النفس ) لارسطو : ٣١٢ - ٣٤٠

### ت

التعليقات لابن سينا : ١١٨ - ١٢١ - ٣٥١  
التحصيل لبيهنيار : ١٩٥ - ٢٦٧  
التأريجات للعلامة السهروردي : ٣٧٤ - ٤٥٠ - ٤٦٧

### ح

حكمة الاشراق للعلامة السهروردي : ٢٨٥ - ٣٧٤

### ش

الشفاء لابن سينا : ٨ ( ١٤ ) ٢٣ - ٢٥ - ٣٠ - ٣١ - ٢٤ - ٥٦ - ٨٠ - ٨٦ - ١١٥ - ١٤١ - ١٦٩ - ١٨١ - ٢٦٠ - ٣٠٥ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣٢٣ - ٣٤٧ - ٣٦٩ - ٤٠٤ - ٤١٦ - ٤٠٧

شرح عبون الحكمة لفخر الدين الرازي :  
٢٦ - ١٤٥

شرح الاشارات للعلامة الطوسي : ٢٢٦ -  
٢٩٢ - ٢٤٨

شرح رسالة العلم للطوسي : ٤٠٩  
الشواهد الربوبية للمصنف : ( ٨٦ )

### ع

عبون الحكمة لابن سينا : ٢٦ - ٣١٢

### م

المباحث الشرقية لفخر الدين الرازي :  
( ١٠ - ٩ ) ١٣ - ٢٦ - ٤٢ - ١٤٥ - ٣٧٥ - ٤٥٢ - ٤٨٠ - ٥١١

المباحثات لابن سينا : ٣٥٨  
البدء و الحاد لابن سينا : ٤٤٨  
المخلص : ١٦٨ - ١٧٧

المطارحات للعلامة السهروردي : ٢٤٦ -  
٢٦١ - ٣٧٤

الكل و العمل للشهرستاني : ١١٢

### ن

النجاة لابن سينا : ٢٩ - ١٨٦ - ٣١٢ - ٤٠٤

## فهرس الاعلام

ولا يخفى على المراجعين الكرام أن ما وضعناه داخل القوسين من أرقام  
المصنفات في الفهارس راجع إلى التعاليق في ذيل المصنفات كما هو المرسوم في  
الفهارس .

٥	أرسطو : ٢٤ ( ١٢١ ) ١٤٥ - ٢٤٥	١	ابن سينا : ٨ - ٩ ( ١٤ ) ٢٥ - ٢٦ - ٢٩
	( ٢٥٤ ) ٣١٧ - ٣٣٥ - ٣٤٠ - ٤٢٣		٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٥ ( ٤٧ - ٤٩ )
	٤٢٨ - ٤٨٧		٥٦ - ٦٥ - ٨٥ - ٨٨ - ٩٠ - ٩٢
٦	ألكندر الأفریدی : ٤٢٧ - ٤٨٧		١٠٥ - ١٠٧ - ( ١١٣ - ١١٥ )
٧	أفلاطون : ٢٤ - ٢٥ - ١٤٥ ( ١٧٠ )		١١٨ - ١٢٠ ( ١٤٠ ) ١٤١ ( ١٤٣ )
	٣٧٣ - ٤٧٨ - ٤٨٨ - ٥٠١ - ٥٠٤ - ٥٠٦		١٤٥ ( ١٥٦ ) ١٧٧ - ١٨٦ - ١٨٧
٨	بیهقیار : ٢٧٤ - ١٩٥ - ٢٦٧ - ٣١٢		٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١١ - ٢١٢
	٤٠٤		( ٢١٩ - ٢٤٠ ) ٢٤٨ ( ٢٥٩ )
٩	ثامسطیوس : ٤٨٧		٢٦٠ ( ٢٦٢ - ٢٦٤ ) ٢٧٢ - ٢٨٤
١٠	جمال الدین الصوانساری : ( ١٦١ )		٣٠٥ ( ٣٠٩ ) ٣١٢ - ٣٢١ - ٣٢٢
١١	الشهرستانی صاحب الملل : ١١٢		٣٢٤ - ٣٤٧ - ٣٥٠ - ٣٥٢ - ٣٥٧
١٢	شهاب الدین السرویدی : ٨٩ - ١٠٨		٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٩ - ٣٧٢ - ٣٧٧
	٢٦١ - ٢٨٥ - ٢٩١ - ٣٧٤ ( ٤٤٢ )		٤٠٤ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤١٥ - ٤١٦
	٤٤٩ - ٤٨١		٤٢٧ - ٤٣٧ - ٤٤٠ ( ٤٤١ )
١٣	صاحب الملص : ٨ - ١٦ - ١٦٨		٤٤٨ - ٤٥١ - ٤٥٩ - ٤٧٣
	١٧٧		٤٧٥ - ٤٨٧
١٤	الإمام علی عليه السلام ( ٢٩٦ )	٢	أبو البركات : ٢٢٥
١٥	الشیخ قطار النیشابوری : ( ٤٣٢ )	٣	أبو نصر الفارابی : ٤٢١ - ٤٨٧
	( ٤٣٧ )	٤	أبو یزید البسطامی : ٣٠٦

١٦	فهر الدين الرازي : ( ٨ ) ٢٦ - ٢٣	( ٤١٣ )
١٧	فرفوريوس : ٤٨٧	٢٠
١٨	فيناغورث : ٢٤ - ٢٥	المحقق النوانى : ( ٢٤٩ ) ٢٧٢
١٩	المحقق الداماد : ( ٢٤٩ - ٢٥٤ )	٢١
		العلامة نصير الدين الطوسي : ( ٦٥ )
		١٩٩ - ٢٢٦ - ٢٢٨ - ١٤٨ - ٢٩٢
		( ٢٠٩ ) ٢١٢ - ٤٠٩
		٢٢
		بينامحمد صلى الله عليه وآله : ٢٥٦
		٣٠٩ - ( ٣٧٠ - ٤٣٧ )
		٢٣
		المولوى الرومى : ( ٣٢١ )

## فهرس المطالب

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
١	المرحلة السابعة	٢٤	ترسيم حقيقة الحركة عند القدماء
١	في القوة و العمل	٢٦	تشكيك الرازي في حقيقة الحركة
١	الفصل الاول : في معاني القوة	٣١	الفصل الحادي عشر : في كيفية وجود الحركة
٥	الفصل الثاني : في تحديد القوة	٣٢	كلام الشيخ في وجود الحركة
٧	بيان الانقسام الاربع للقوة	٣٣	ايرادات الصنف على كلام الشيخ
٨	الفصل الثالث : في لزوم وجود القدرة مع الفعل وعدمه	٣٨	الفصل الثاني عشر : في اثبات الحرك الاول
١٠	الفصل الرابع : في وجوب العمل مع القوة الانفعالية	٤١	الفصل الثالث عشر : في دفع بعض إشكوك الموددة على قاعدة كون كل متحرك له محرك
١١	في انسام الفاعل	٤٧	الفصل الرابع عشر : في تقسيم القوة الحركية
١٥	الفصل الخامس : في تقسيم القوة الفاعلية	٤٨	الفصل الخامس عشر : في عدم كون البدن القريب للانفصيل مفارفاً من المادة
١٦	الفصل السادس : في الملة البعد من القوة الفاعلية	٤٩	الفصل السادس عشر : في سبق قوة الوجود و مادتها على كل حادث
١٧	الفصل السابع : في تقسيم آخر للقوة الفاعلية	٥٢	شبهة اضافة الوجود الى المعلوم و ردها
١٨	الفصل الثامن : في وجوب سبق المدم على الفعل و عدمه	٥٦	الفصل السابع عشر : في تقدم العمل على القوة
٢٠	الفصل التاسع : في عدم كون القدرة مراباً		
٢١	الفصل العاشر : في الحركة و السكون		

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٥٧	اختلاف الافعال في تقدم الفعل	١٠٥	الفصل السابع والعشرون : في
٥٩	الفصل الثامن عشر : في تحقيق		رد ما قيل بان حدوث الصور الجوهرية
	موضوع الحركة		ليست بالحركة
٦١	الفصل التاسع عشر : في حكمة	١٠٨	الفصل الثامن والعشرون : في
	مشرقية في تجديد كل جسم مادي		القول بتعدد الجواهر الطبيعية
٦٤	الفصل العشرون : في اثبات الطبيعة		الساوية والارضية
	لكل متحرك	١١٣	الفصل التاسع والعشرون : في
٦٨	الفصل الواحد والعشرون : في		تقدم الحركة الوضعية المستديرة
	كيفية ربط الحادث بالقديم	١١٥	الفصل الثلاثون : في اثبات حقيقة
٦٩	الفصل الثاني والعشرون : في		الزمان
	نسبة الحركة الى المقولات	١١٨	الفصل الواحد والثلاثون : في
٧٠	كلام الرازي في معنى الحركة و		ان العاية القريبة للزمان والحركة
	ابطال ما ذهب اليه		تدريجى الوجود
٧٥	الفصل الثالث والعشرون : في	١٢٢	كون الوضع والايين من لوازم
	المقولات التي تقع فيها الحركة و		الوجود ومشخصاته
	فيما لا تقع فيها	١٢٤	الفصل الثاني والثلاثون : في
٨٠	الفصل الرابع والعشرون : في		عدم تقدم شيء على الزمان والحركة
	تحقيق وقوع الحركة في المقولة		غير البادى
	النفس	١٢٨	الفصل الثالث والعشرون : في
٨٥	كلام الشيخ في نفي الاشتداد		ربط الحادث بالقديم
	الجوهري و رد المصنف عليه	١٣٠	شبهة ارتباط الحادث بالقديم و ردّها
٩٣	الفصل الخامس والعشرون : في	١٤١	الافعال المذكورة في وجود الزمان
	تحقيق الحركة الكمية	١٤٥	تعريف صاحب الساحت في امر الزمان
٩٨	رد ما يتوهم ايراداً على الحركة	١٤٨	الفصل الرابع والثلاثون : في
	الجوهريّة		امتناع وجود طرف للزمان
١٠١	الفصل السادس والعشرون : في	١٥١	دفع توهم كون الزمان من مقولة
	برهان آخر على الحركة الجوهرية		الضائف

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
١٥٢	الفصل الخامس و الثلاثون : في بيان ادلة الشئتين للزمان بداية	١٨٦	الفصل الثاني : في نفي الحركة عن باقي القولات الخمس
١٥٤	رد ادلة لشتين للزمان بداية	١٨٦	الفصل الثالث : في حقيقة السكون
١٦٠	مبنى حدوث العالم و احتياجه الى الصانع الدؤثر	١٩٠	حجة القول بان السكون امر عديمي
١٦٢	كلام بعض المراء في نفي الحدوث الزماني للعالم	١٩٢	ايراد المصنف على القول بان السكون امر عديمي
١٦٦	الفصل السادس و الثلاثون : في حقيقة الان و كيفية وجوده	١٩٣	الفصل الرابع : في انتهاء الوحدات
١٦٨	تشكيك صاحب اللخص في تحقق وجود الان	١٩٥	شبهة عدم اتصاف الحركة بالوحدة وحلها
١٧٤	الفصل السابع و الثلاثون : في كيفية عدم الحركة	١٩٧	الفصل الخامس و السادس : في حقيقة السرعة و البطؤ و احوالها
١٧٨	الفصل الثامن و الثلاثون : في ان الان كيف يمد الزمان	١٩٨	عدم كون التقابل بين السرعة و البطؤ بالتضاد
١٧٩	الفصل التاسع و الثلاثون : في كيفية تمدد الزمان بالحركة و بالعكس	٢٠٢	الفصل السابع : في تضاد الحركات
١٨٠	وحدة وجود الساعة و الحركة و الزمان	٢٠٢	الفصل الثامن : في ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة
١٨١	الفصل الاربعون : في الامور التي تقع في الزمان	٢٠٤	الفصل التاسع : في انتهاء الحركة المستقيمة الى السكون
١٨٤	المرحلة الثامنة في احوال الحركة و احكامها	٢٠٨	عدم احتياج السكون الى العلة عند الرازي
١٨٤	الفصل الاول : في مامته الحركة و ما اليه الحركة	٢١١	الفصل العاشر : في اتصاف الحركة باتصاف فاعلها
		٢١٢	اثبات ان للنفس حركتان ارادية و اعتادية
		٢١٤	الفصل الحادي عشر : في ان المطلوب بالحركة ماذا



الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٢١٦	الفصل الثاني عشر : في إمكان اجتماع الحركات المختلفة في جسم واحد	٢٥٢	الفصل الرابع : في أن الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة البعيدة
٢١٧	الفصل الثالث عشر : في تحقيق مبدا الحركة القرية	٢٥٥	الفصل الخامس : في ذكر أقسام التقدم والتأخر
٢٢٠	الفصل الرابع عشر : في لزوم وجود مبدا ميل لكل جسم مستقيم او مستدير	٢٥٨	الفصل السادس : في كيفية الاشتراك بين أقسام التقدم والتأخر
٢٢١	تنتهي قوى الجسم حسب المدة والمدة و الشدة	٢٦٠	ظهور كلام الشيخ في وقوعهما على الاقسام بالاشتراك المعنوي
٢٣٢	الفصل الخامس عشر : في أن القوة الجسائية متناهية التحريك	٢٦١	كلام صاحب المطارحات في وقوعهما على البعض بمعنى واحد و الى بعض آخر بالنعوذ
٢٣٤	الابرادات الموجهة على المصنف	٢٦٦	الفصل السابع : في دعوى ان اطلاق التقدم على أقسامه بالتشكيك
٢٤٤	تنتهي القوة الحركة للاجتم	٢٦٨	الفصل الثامن : في اقسام المية
٢٤٤	في القدم و الحدوث و ذكر اقسام التقدم و التأخر	٢٧٠	في تقابل العلة و المعلوم و مية وجودها
٢٤٤	الفصل الاول : في حقيقة القدم و الحدوث	٢٧١	الفصل التاسع : في تحقيق الحدوث الذاتي
٢٢٦	الفصل الثاني : في اثبات الحدوث الذاتي	٢٧٥	اشكالي تقدم عدم الماهية على وجودها و جوابه
٢٥٠	الفصل الثالث : في تحقيق ان الحدوث الزماني كيفية زائدة على الوجود املا	٢٧٨	المرحلة العاشرة
٢٥١	عدم امكان كون الحدوث كيفية زائدة	٢٧٨	في النقل و المحول
		٢٧٨	الفصل الاول : في تحديد العلم
		٢٨٠	الفصل الثاني : في ان العلم بالاشياء يتمثل بصورها عند النفس
		٢٨٣	ادلة المنكرين للوجود الذهني

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٢٨٤	الفصل الثالث : في التفسير المذكورة في باب العلم	٢٨٦	تأويل الأقوال و أرجاعها الى قول واحد
٢٩١	بطلان كون العلم ذات اضافة	٢٩٢	مختار المصنف في حقيقة العلم
٢٩٧	الفصل الرابع : في تحقيق معنى العلم	٣٠٠	الفصل الخامس : في الفرق بين حضور الصورة الادراكية و بين حصولها في الذاكرة
٣٠٥	الفصل السادس : في القول في أن العلم عرض	٣٠٩	وجود الحيوان المحقول في الحيوان المحسوس عند الشيخ
٣١٢	الفصل السابع : في ان النقل هو اتحاد العاقل و المحقول	٣١٧	نقل كلام المعلم في اتحاد العاقل و المحقول
٣٢١	الفصل الثامن : في تأكيد القول باتحاد العاقل و المحقول	٣٢٣	حجة الشيخ على بطلان اتحاد العاقل و المحقول
٣٢٦	جواب المصنف عن احتجاج الشيخ على البطلان	٣٣٥	الفصل التاسع : في أن نقل النفس باتحادها بالنقل الفاعل عند المتقدمين
٣٣٧	مصحح المصنف منسوب القسمة في اتحاد النفس بالمثل الفاعل	٣٤٠	كلام المعلم الاول في معنى و حجة الاشياء في العالم الاعلى و تدبير المصنف كلماته
٣٤٤	الفصل العاشر : في تعريف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم	٣٤٦	الفصل الحادي عشر : في عدم تكثر الذات مع كون الشيء عقلا و عاقلا و مقولا
٣٤٧	كلام الشيخ في صدق عناوين مختلفة على الله مع وحدة الذات	٣٤٩	كلمات الرازي في مقابلة ماهية العاقلية مع المحقولة
٣٥٣	الفصل الثاني عشر : في حل شكوك في كون الشيء عاقلا لذاته	٣٥٤	عدم استلزام الاضافة العلمية الخارجية الخارجية بين الطرفين
٣٥٧	ما أورده الرازي على كلام الشيخ و جواب المصنف منه	٣٦٠	الفصل الثالث عشر : في انواع الادراكات
٣٦٢	انواع الادراكات ثلاثة	٣٦٦	الفصل الرابع عشر : في ان القوة العاقلية كيف تهوى لتوحيد الكثير و تتكثير الواحد
٣٦٨	الفصل الخامس عشر : في درجات النقل و المحقول		

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٣٧١	كلام الشيخ في العقل البسيط	٤٠٩	كلام المحقق الطوسي في اختلاف العلم حسب اختلاف العالم
٣٧٣	عدم امكان اثبات العقل البسيط مع نفى الاتحاد بين العاقل و المقول	٤١٢	مواقع النظر في كلام المحقق الطوسي
٣٧٧	الفصل السادس عشر : في امكان التعللات الكثيرة دفعة واحدة	٤١٨	الفصل الرابع و العشرون : في تفسير معاني العقل
٣٨١	الفصل السابع عشر : في كيفية تعامل النفس لامور كثيرة مع بساطتها	٤٢١	كلام المعلم الثاني في أنواع العقل النظري
٣٨٢	الفصل الثامن عشر : في قسمة العلم الى الانقسام	٤٢٨	الفصل الخامس و العشرون : في بيان معاني العقل
٣٨٤	الفصل التاسع عشر : في الإعتارة الى اثبات القوة القدسية	٤٣٣	الفصل السادس و العشرون : في دفع اشكال صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل
٣٨٧	الفصل العشرون : في ان العلم بالعلمة يوجب العلم بالمطلوع من غير عكس	٤٣٧	الفصل السابع و العشرون : في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا و معقولا بالفضل
٣٩٢	برهان عدم استلزام العلم بالمطلوع العلم بالعلمة	٤٤٣	الفصل الثامن و العشرون : في الاوليات و نسبتها الى الثواني
٣٩٦	الفصل الواحد و العشرون : في امتناع العلم بلى السبب من غير جهة السبب	٤٤٧	الطرف الثاني
٤٠٠	اشكال عدم استلزام علم الانسان بنفسه العلم ببديته	٤٤٧	في احوال العاقل
٤٠٣	الفصل الثاني و العشرون : في ان العلم بالشئ من طريق مثله لا يكون الاكليا	٤٤٨	الفصل الاول : في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته
٤٠٧	الفصل الثالث و العشرون : في ان العلم بالاشخصيات يجب تنبيهه بتفريها	٤٤٨	الطرق الاربعة للحكماء لوجوب كون المجرد عاقلا لذاته
		٤٥٣	اعتراض الرازي في المقام و جواب المعتكف عنه

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٤٥٥	عدم امكان اثبات كون الواجب عاقلاً لذاته و للاشياء بالطريقة الثانية	٤٨٠	جواب المصنف عن الاعتراضات الواردة على حجة املاطون
٤٥٧	الفصل الثاني : في ان كل مجرد فاته عقل لذاته	٤٨٧	الفصل السابع : في عدم كون العقل النفس امراً ذاتياً
٤٦١	الفصل الثالث : في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا	٤٩١	الفصل الثامن : في أن العلم ليس بتذكر
٤٦٥	الفصل الرابع : في ان العقل بالذات عين الذات	٤٩٢	أنظر ف الثالث
٤٦٧	حجة صاحب التلويحات في البقاء و تأييد المصنف اياه	٤٩٣	الفصل الاول : في عدم حلول المطولات في الجسم و قوته
٤٧٠	الفصل الخامس : في ان العقل بالشئ لا بد أن يكون مجرداً عن المادة	٤٩٨	الفصل الثاني : في عدم علم الحواس بوجود المحسوس
٤٧٥	الفصل السادس : في ان المتحرك للمور المتعقلة لا بد أن يكون مجرداً	٥٠٠	الفصل الثالث : في اقسام لغاوم
٤٧٨	حجة املاطون على تجرد النفس	٥٠٣	انظر ايام العلماء على ثلاثة اقسام
		٥٠٥	خاتمة في شرح الالفاظ المستعملة في هذا الكتاب

ولا يخفى على المطلع المتتبع انه قلما يوجد كتاب لم تقع اولاته  
فيه أخطاء أو اغلاط و لو كانت يسيرة و طفيفة ولو مع الاجهاد البليغ  
و الرعاية الشديدة في تصحيحه و تنقيحه و من هنا انا مع بذل الجهد  
والسعي اللازم قاتت علينا اغلاط قلائل غير خفية على المراجعين الكرام  
و مزيداً للايضاح نشير اليها ذيلاً لثلايفوت على المراجع لو تفضل  
بمنصحه قبل المراجعة .



مركز تحقيقات كتابی ویرانمردی

